

بَعد إذنِ الفَقيه

الحَرام والحَلال في أمر النساء والطفولة والكتابة والطّعام





بَعد إِذنِ الفَقيه

الحَرام والحَلال في أَمرِ النِّساءِ والطُّفولةِ والكتابة والطَّعام



الكتاب: **بعد إذن الفقيه**

المؤلف: **رشيد الخيُّون**

التصنيف: **فقه ومجتمع**

الناشر: **مدارك** إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2011

الطبعة الثانية: يونيو (حزيران) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-12-2

الكتاب متوفر على الإنترنت:
مكتبة نيل وفرات. كوم
www.nwf.com



Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074
Gharios Center, Forn Elchebbak, Beirut - Lebanon
www.mdrek.com - read@mdrek.com
P. O. Box: 50074 Forn Elchebbak - Lebanon
سنتر غاريوس، الطابق الرابع، فرن الشباك، بيروت - لبنان



رشيد الخيُّون

بَعد إِذنِ الفَقيه

الحَرام والحَلال في أَمرِ النِّساءِ والطُّفولةِ والكتابة والطَّعام





عن بعض الأئمة قال الحُسين بن عليّ (قتل ٦١هـ):

«يا عُلماء السُّوءِ جَلستم على بابِ الجنَّـــةِ،

فــلا أَنتــم تَعملونَ فتَستوجبـــونَ الجنَّـــةَ،

ولا تركتـم غَيركم يجوزكــــم فيدخلُ الجنَّةَ»

(إخوان الصفا، رسالة العقائد 4 ص 97)

خطبة الكتاب

هذا الكتاب أسميته «بعد إذن الفقيه»، لأنني لستُ فقيهاً، وسيقولها الغاضبون مما كتبتُ، لا حق لك في طَرق شأن لا يعنيك، فالفقيه غدا الواسطة ما بين العبد وربه. لكن أقول: لي الحق، مثلما هو للفقيه، بالمجادلة في ما يمس المجتمع والحياة، من قضايا باتت خطرة، يجري التعامل بها بجمود الدَّهر، وكأنه توقف عن الجريان، مع أن كلَّ شيء يتحرك حولنا، وينطلق نحو الأمام، فليأذن لنا فقهاء العصر بالتعبير عمَّا نظنه لا يتوافق مع روح العصر. ومثلما نرى، ما هيمنت قوى دينية سياسية على مفاصل المجامع أو السُّلطة إلا ووجهت قوانينها وسياطها إلى النِّساء.

بينما معاملة النِّساء تعدُّ مقياساً لتقدم وتأخر المجتمعات، فبتعليمهنَّ وتحررهنَّ من وطأة التَّشريعات والقوانين العنصرية، ضد جنسهنَّ، يُقاسُ تحضُّر المجتمع. وأظن أن ما يجري بخصوص ذلك هو الفاصل. فمهما تحدثنا عن الشَّرائع السمحاء الصالحة لكلِّ مكان وزمان، يبقى ما شُرِع في معاملة النِّساء هو المؤشر على سماحة أو ضيق تلك الشَّرائع.



إن أي قانون يميز المرأة عن الرَّجل في الحقوق الطبيعية والمكتسبة يعيق تقدم المجتمع. وإذا ما بُحث في جذوره ودوافعه سيظهر التَّمييز العنصري الذُّكوري وراءه. ومِن الفداحة أن تستمر تلك التَّشريعات، وكأن الزمان كلَّه القرن السابع الميلادي وما قبل الهجرة، وأن المكان كلُّه الجزيرة العربية، أو ما ورد في الكتب المقدسة بهذا الشأن.

شغلت المرأة الأقدمين فراحوا مصنفين في أحكامها وجمالها وآدابها. فمِن الكتب الفقهية المتقدمة «أحكام النِّساء» لأحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، اعتبر المرأة عورة من الهامة إلى القدم. وابن الجوزي في «أحكام النِّساء» حمل المرأة كل سوء يحدث للرَّجل، وحرض على منعها الخروج من الدَّار، وأجاز ختانها لما يتعلق بالتَّخفيف من الشَّهوة ومنْع السّحاق بين النِّساء.

ومِنْ كتب الفقه المتأخرة «أحكام المرأة في الفقه الإسلامي» لأحمد الحجي الكردي، إلاّ أن الكردي يعلن ميله لأبناء جنسه بداية من غلاف كتابه، فقد نقش عليه: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾[1].

كان أبرز الكتب والرَّسائل في نساء النُّخبة: زوجات وجوارٍ من أمهات الأولاد، والمحظيات من القيـــان: «أمهات الخـــلفاء»

(1) سورة البقرة، الآية: 228.



لابن حـــــزم الظاهري (ت 456 هــ)، «جهات الخلفاء من الحرائر والإماء» لابـــن الشّـــاعي الشّافعي (ت 674 هــ)، «أخبار النّساء» استُل من «العقد الفريد» لابن عبد ربه (ت 327 هــ)، «الإماء الشّواعر» ربما استله النساخون من «أغاني» أبي الفرج الأصفهاني (ت 356 هــ)، فلا نجد سبباً إلى تأليفه. وأخبارهنَّ قد وردت في كتاب «الأغاني الكبير»، رغم أنه حُقق أكثر من مرة.

يمكن أن تستل كتب أُخر خاصة بالمغنيات والجواري والشّواعر من كُتب الجاحظ (له رسالة في الجواري والغلمان وأخرى في القيان) و«العشق والنّساء»، ومِنْ كُتب أبي حيان التّوحيدي، والنُّويري، والعماد الأصفهاني وغيرهم. واختصت كتب العشق والباه الكثيرة بقلب المرأة وجسدها، مِنْها المفضوحة مثل «نواظر الأيك في أنواع النَّيك» للمفسر جلال الدين السيوطي (ت 911 هــ)، ومِنْها الشّاعرية مثل «طوق الحمامة» لابن حزم، وفي الفئتين تظهر بلاغة النّساء شعراً ونثراً.

ولربما أول من خص سير النّساء بترجمات وافية كاتب الواقدي ابن سعد (ت 230 هــ) في «الطّبقات الكبرى»، ترجم لنِساء الرّسول ونساء الخلفاء والصحابيات المهاجرات والأنصاريات. شغلت سيرهنَّ الجزء الثامن من الكتاب. لا نعلم هل رتب ابن سعد كتابه بهذه الطّريقة بنفسه أم رُتب في ما بعد؟



أي أن يكون للنِّساء جزء خاص بهنَّ! بعده اهتم ابن الجوزي (ت 597 هـ) ضمن موسوعته «صفوة الصَّفوة» في سير الزَّاهدات والمتصوفات، بينهن أخوات المتصوف بشر الحافي.

أما ثقافة النِّساء فكانت عين اهتمام كاتب «بلاغات النِّساء» ابن طيفور (ت 280 هـ)، تَضمن جمهرة كبيرة من أدب نساء العامة والخاصة، كنماذج من خطبهنَّ وشعرهنَّ وطرائفهنَّ. أما الخطيب البغدادي الشَّافعي (ت 463 هـ) فلم يشأ أن يترجم لبنات بغداد في كتابه «تاريخ بغداد» على الرَّغم من كثرة الزَّاهدات والفقيهات وربات القصور. إلاّ أن الذين ذيلوا الكتاب تجاهلوا تحسس البغدادي من النِّساء فترجموا لأكثر من ستين بغدادية، وهم: ابن النجار، والدمياطي، والدبيثي.

تأخرت المرأة، رغم ولوجها في الشَّأن الثقافي، من الالتفات إلى تاريخ بنات جنسها، فلعلَّ زينب فواز العاملي (ت 1914) كانت أول من صنفت في طبقات النِّساء «الدر المنْثور في طبقات ربات الخدور»، ولم يتسع كتابها للنِّساء العربيات وحسب، بل ترجمت لشَهيرات العالم. تبعتها نظيرة زين الدِّين (ت 1976) بتأليف «السُّفور والحجاب» (1928) ثم محاججة من رد عليها في كتاب «الفتاة والشُّيوخ» (1929). إلاّ أن موسوعة عمر رضا كحالة «أعلام النِّساء» تبقى الأوسع. وربما كان هذا الكتاب حافز



كحالة لتأليف كتاب «الحب»، الذي جمع فيه مختلف طبقات العاشقات والعاشقين.

لم يتوقف التَّمييز ضد النِّساء حسب ما جاء في الكتب المذكورة سلفاً أو الكتب المقدسة، طبقاً لظروف وجودها، لكن الأحكام التي وردت في تلك الكتب التُّراثية، والتفسير الذُّكوري للنُّصوص جعل من المرأة وسيلة متعة، وأجده نوعاً من التَّلاعب بالألفاظ والأحكام. فالقرآن لم يسمح بالزَّواج بأكثر من واحدة، والشرط الوارد في الآية، الخاص بتعدد الزَّوجات، هو العدالة، وفيه الأداة النافية للمستقبل كلِّه، وهي (لَنْ). ثم دافع التعدد وهو أموال اليتامى. لكن الزواج شرعياً جارٍ خارج هذين العاملين، وهما لحفظ أموال اليتامى والعدالة، التي يؤكد القرآن استحالة وجودها.

فالآية تقول: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النِّساء: 129]، بمعنى النفي المطلق، وهذا ما يفيد به الحرف أو الأداة (لَنْ). قال النَّحوي أبو الحسين علي بن عيسى الرُّماني (ت 384) في لَنْ: «لنفي المستقبل، نحو قولك لن تقوم، فهذا جواب من قال: ستقوم»[1].

وما يخص أموال اليتامى جاء في الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ

(1) الرُّماني، معاني الحروف، ص 99.



فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء: 2]. ومع أن الزَّواج بأكثر من امرأة هو غير مرضٍ للنِّساء، وفي عصر عملهنَّ ومشاركتهنَّ في الاقتصاد وإدراة المجتمع، وإن حصل فهو بحكم الكراهة وبحجة التَّشريع، إلا أنه أخذ يتفشى بعد التَّحايل على النصين الواردين أعلاه، وبالإسراع في إلغاء القوانين المدنية، التي تضع له شروطاً عسيرة.

حصل مثل هذا بجمهورية اليمن الدِّيمقراطية، بعد إلغاء قوانين الدَّولة، أو الدَّولة بالكامل، إثر قيام الوحدة، وإحلال تشريعات الشمال على الجنوب. فالمادة (12) من قانون الأحوال الشَّخصية اليمنِي، بعد الوحدة (22 مايو 1990) تقول: «يجوز الزَّواج في حدود أربع نسوة إلا إذا خيف عدم العدل».

تأتي عبارة إذا خيف عدم العدل تتعلق بمزاج الرَّجل، من دون مراعاة النَّص القرآني: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾! ولا النَّص المتعلق بأموال اليتامى. أما كيف يحصل الزَّواج فالفقرة (د) من المادة تقول: «أن تُخبر الزَّوجة بأن زوجها يرغب في الزَّواج عليها»! بانتظار موافقتها، وبطبيعة الحال إذا لم توافق ستطلَّق أو تمسي ناشزاً.

أخذ يجري هذا بعد مايو (أيار) 1990 بِعَدن، وحتى أعضاء من الحزب الاشتراكي، وهم الذين سنوا تلك القوانين الحضارية للمرأة أخذوا يتزوجون على زوجاتهم وكأنهم كانوا ينتظرون تلك الفرصة. بينما كان لعدن، عاصمة اليمن الدِّيمقراطية السابقة،



قانون في الأحوال الشخصية منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وأُخذ بتحديد سن الزواج ومنح المرأة حق الطلاق، وهو لم يتمكن من خرق التشريع الديني في أمر تعدد الزَّوجات، لكن هناك مطالبات كانت جارية[1].

جرى الحال نفسه بالعراق حيث تم التجاوز على قانون الأحوال الشخصية (188 لعام 1959)، وفتح الباب على مصراعيه لغصب حقوق المرأة، بعد أن حولت القضايا الشخصية بموجب المادة (39) من الدستور العراقي الدائم 2005 إلى فقهاء المذاهب، ومعلوم أن ذلك القانون قد وحّد البلاد في تشريع مدني مستل من الأفضل لدى المذاهب الفقهية، وكأن أحزاب وجماعات الإسلام السياسي، التي وعدت ببناء مجتمع متحضر وعارضت النظام السابق لتحقيق هذا المطلب، كانت تنتظر الفرصة أيضاً للانقضاض على ممارسة حضارية هي سن قانون الأحوال الشَّخصية!

الفصول الخمسة الأولى من الكتاب كانت خاصة بأحكام، وأحوال النِّساء، وما يتعلق بهنَّ، وبتاريخ سطوتهنَّ المستورة خلال الدولة العباسية، والفصول هي: أحكام النِّساء، والحجاب والسفور، ومصافحة المرأة، وربات القصور. وبعدها يأتي ما يخص حكم

---

(1) العلس، أوضاع المرأة اليمنية في ظل الإدارة البريطانية لعدن 1937 ـ 1967، ص 213 وما بعدها.



العشق، وهو أيضاً من متعلقات النّساء، وفصل أحكام الطفولة، لدى الفقهاء والمتكلمين.

أما الفصل الخاص بعرائس الموت، وكيف ارتكبت الشنائع بتزويج الصّغيرات، مما أدى إلى تمزيق الجهاز التّناسلي لطفلة يمنية، وأخرى توفيت لعدم تحلمها جهد الولادة، وما اصطلح عليه بتفخيذ الرّضيعة، مثلما جاء في كتب معظم الفقهاء المعاصرين، وهو ما شرق وغرب الحديث حولها، مِنْه للاستنكار البريء وحماية الطُّفولة، ومِنْه لأغراض طائفية وُجُه ضد الشّيعة الإمامية، من دون التمييز بين فقهاء المذهب، وهذا هو دأب التّعميم وعدم فهم آلية الفقيه في إطلاقه للرّأي كإجابة على سؤال يُقدم إليه، إن كان بريئاً أو مغرضاً. لم نبحث في هذه القضية لتشويه سمعة أو موقف مسبق ضد فقيه معين، إنما لأن الحديث كثر وتعدد، ولا بد من التّوضيح، بل والصّرخة ضده، فالتقليد الدّيني يهيمن على طبقات واسعة من المجتمع، وما يقوله الفقيه يؤخذ كأمر مقدس، في السياسة والدّين.

يقف الكتاب على قضية هامة لها أبعادها الاجتماعية قبل الدّينية، ألا وهو حكم الأطعمة، وأراها اليوم، كلما تجذر التّشدد الإسلامي ومد سطوته في المجتمعات، تبرز قضية التّنجيس عبر الطعام، وتأتي اللحوم في مقدمتها.

حاول الكتاب معالجة قضية مهمة من القضايا، التي فعلها فعل الشّرقة ولكنها لا تجد إدانة فقهية، لذا توجه المؤلف إلى عدد



من فقهاء الدِّين مستفسراً عن حكم سرقة الحروف، أي جهد الآخرين الثقافي والأدبي، وهو ما اتفق عليه بتسمية: السَّرقة الأدبية.

جاء الكتاب زاخراً بالمادة التُّراثية الروائية، مِنْها الشَّاهد، كمقولة أو بيت شعر ومِنْها المادة عن حدث مازال قائماً تواجهه النِّساء، وكأن الزَّمن توقف عن الجريان، وما يواجهه وأهل الأديان الأُخر في أمر المعاشرة التي قد تلغيها الخصومة حول المباح واللامباح من الأطعمة، فكل دين طعامه طاهر بينما أطعمة الآخرين نجسة في عرفه، والمعني ليس الطَّعام بذاته إنما الحط من الإنسان الآخر.

حاولنا قدر الإمكان ألا نترك قضية بلا شاهد تُراثي، بل جعلنا الشَّواهد هي التي تتحدث عن المفارقات في المباحات واللامباحات، وفي المقدمة شؤون النِّساء في الزَّواج وحقهنَّ في الميراث كما في إباحة أو تحريم مصافحتهنَّ، وما ذهبنا إليه أن في المصافحة، بين الرَّجل والمرأة، يتحقق شيء من المساواة، وهذا مالا يريده أرباب التَّمييز بالدرجات. ولنا بأبي حيان التَّوحيدي (ت 414 هـ) تجربة وخبرة، قال: «إن الاشباع في الرِّواية أشفى للغليل، والشَّرح للحال أبلغ إلى الغاية، وأظفر بالمراد وأجرى على العادة»[1].

(1) التَّوحيدي، الامتاع والمؤانسة 1 ص 10.



أقول: للزَّمن فعله، والعقول لم تعد مستسلمة إلى هذا الحد. إن تدخل الفقيه في الصَّغيرة والكبيرة، لدى المذاهب كافة، يُعطل العقل ويشل التفكير، فهو يفصِّل في المصافحة وفي دخول الحمام والخروج منه، وفي كيفية تناول الطَّعام، ثم تراه يدخل مع الزَّوجين إلى الفراش، يضع ضوابطه وشروطه في مداعبة الرَّجل لزَّوجته عندما يفتي الفقيه قائلاً: ليس للمرأة «استدخال ذَكر زوجها وهو نائم بلا إذنه، ولها لمسه وتقبيله بشهوة. لأن الزَّوج يملك العقد...». أو جواز تقبيل فرج المرأة قبل الجماع لا بعده[1]، وقس على مثل هذه الفتوى الكثير مِن تناول الخصوصيات.

---

(1) المرداوي، الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الخلاف 8 ص 32 ـ 33.



الباب الأول

الفصل الأول: النِّساء الشَّرائع والأحكام

الفصل الثاني: المرأة العراقية قانون الأحوال الشخصية

الفصل الثالث: السُّفور والحِجاب

الفصل الرابع: مصافحة النِّساء

الفصل الخامس: ربات القصور

الفصل السَّادس: أحكام العشق





الفصل الأول

النِّساء

الشَّرائع والأَحكام

«مَنْ كان مِنْكم بلا خطيئة
فليكن أول من يرميها بحجر»

عيسى بن مريم

ما إن يصدر قانون لتنظيم الأحوال الشَّخصية في بلد مسلم إلا وتسرع إلى الذِّهن معاملة النِّساء، ما لهنَّ وما عليهنَّ في أحكام الشَّريعة، كالزَّواج والطَّلاق والإرث وما شابه ذلك. ولتعدد المذاهب، واختلاف الفقهاء في داخل المذهب الواحد، فإن هذه الأحكام إذا لم تتوحد تقود إلى تشتت المجتمع، وتعمق الطَّائفية، وخصوصاً في البلدان المكتنزة بالطَّوئف والمذاهب مثل العراق ولبنان وسوريا مثلاً.

ما دامت الأحكام فروعاً لا أُصولاً فإنها تقبل الاجتهاد والرَّأي، وبالتَّالي إنها لا تتعارض مع قانون مدني متصالح مع الزَّمن. تداول الإعلام العربي والغربي الموقف الدِّيني من قانون الأحوال



الشَّخصية العراقي (188 ديسمبر 1959)، وما جرى لإلغائه في (29 ديسمبر 2003)[1]، لافتاً الانتباه إلى احتجاج نساء العراق ومتنوريه وهم يستشعرون الخطر من حكم الشريعة، وإبعاد المجتمع المدني. فقرار الإلغاء لا يعني غير محاصرة النِّساء والعودة بهنَّ إلى عصر الحريم.

لكن امرأة في مجلس الحكم أفشلت هذه المحاولة بعد وقوف أكثرية الأعضاء معها. وإن حصل هذا ببغداد وهي المتحررة والقريبة من سلفية البعث، سُنَّ بالدار البيضاء قانون حضاري في شأن النِّساء، مع أنه تأخر عن الصدور بتونس القريبة، نحو النصف قرن. ولا ريب في صحة القول إن قياس تحضر أي مجتمع يقاس بنظرة رجاله إلى نسائه، والتَّخلي عن تركة ثقيلة في معاملتهنَّ.

فعلى الرغم من فيض عاطفة المرأة، ودورها في ظهور أكثر من ديانة، جعلت الأديان مِنْها شيطانة أغوت آدم بالمعصية التي أخرجته من الجنة، وما معاناتها من آلام ولادتها إلا عقوبة أزلية كتبها الله عليها. فهي ناقصة دين وعقل، ترتكب معصية إن خالفت زوجها، أو نفرت من معاشرته في الفراش لسبب من الأسباب، وهي النَّاشز بأمر الرَّجل، وشهادتها نصف شهادته، ولا تتسلم منصب القضاء أو الحكم.

(1) راجع الفصل الثَّاني: المرأة العراقية إلغاء الأحوال الشَّخصية.



ما زال فقهاء يحرمون عليها قيادة السَّيارة لأنها بوابة للفجور، ووسيلة لفك حجاب الدَّار، تحت مبدأ «سداً للذرائع». ولا يجوز للمرأة التَّرشيح والانتخاب لأن عفتها في حجابها، وأن صلاحها وتوقيرها بسكوتها وخدمتها وطاعتها للزَّوج. تظهر الخلافات حول القوانين الخاصة بأحوال النِّساء أن لهنَّ قضية، يتوهم من يعتقد أنها مجرد ترف حضاري ودعوة إلى انحلال أُسري، لكن الزَّمن يجري لصالحهنَّ على ما يبدو.

كذلك يتوهم من يعتقد أن الأديان منحت المرأة حقوقها كاملة، فليس أقصى ما مَنَحها الله، حسب (وكلائه) على الأرض، هو البيت وحق الرَّضاع والإنفاق والجنس، وحصة من الإرث وعليها الالتزامات الثَّقيلة الأُخر. لكن بحساب العصور آنذاك تبدو هذه الممنوحات ثورة، وذلك عند المقارنة بين الإسلام وما قبله مثلاً. فقد كان العرب ما قبل الإسلام، تحديداً، «لا يورثون البنات ولا النِّساء ولا الصِّبيان شيئاً من الميراث. ولا يورثون إلا من حاز الغنيمة، وقاتل على ظهور الخيل»[1]. لكن هناك من وَرّث بناته، قبل الإسلام، بمنطوق الآية: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾، مثلما سيأتي لاحقاً.

ولو ألقينا نظرة على المجتمعات، التي سبقت الشَّرائع الدِّينية

(1) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص 324.



المعروفة، لوجدنا أن الحال كان أمرَّ على النِّساء وأقسى، حيث التَّمييز بين آدم وحواء ليس مصدره الله إنما الرِّجال وما شرعوا. ففي الحضارة اليُونانية للرَّجل الحق في اتخاذ ثلاثة أصناف من النِّساء: خليلة لصحته النَّفسية والجسمانية، وزوجة للولادة، وعشيقة للَّذة. يضاف إلى ذلك الحق في التَّسري بما ملك من الجواري، وأثناء الحروب أجازت القوانين اليونانية الخاصة بالنِّساء تعدد الزَّوجات.

أما المرأة الزَّوجة متى فقدت جمالها تحولت إلى جارية عادية من جواري المنْزل. والزِّنى لا يؤدي إلى الطَّلاق إذا ارتكبه الرَّجل، بينما تطلق المرأة إذا زنت، وكان من السَّهل تطليقها. ومِنْ حق الرَّجل العقيم الاستعانة بأحد أقربائه لمضاجعة زوجته من أجل الولد، فالحروب جعلت الرِّجال لا يفكرون بالمرأة كزوجة إلا للعقب[1].

لقد سرت بأوروبا التَّشريعات والأعراف اليُونانية والرُّومانية ما قبل المسيحية، وظلت سائدة إلى ما قبل فترة وجيزة، وبعضها الآخر ما زال قائماً، مثل فقدان المرأة لاسم عائلتها بعد الزَّواج (أصبح اختيارياً)، وتمييزها بالمعاملة الاجتماعية والسِّياسية، ليس لها حق الانتخاب والتَّرشيح. فبرلمانات أوروبا كانت مثل برلمان دولة الكويت حتى لفترة قريبة، هذا مع تمييزها في الأجور. وأخيراً هل نساء أوروبا نسينَ حزام العفة؟

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان 7 ص 114 ـ 115.



إن قول أحد حكماء اليُونان في معاملة النِّساء يغني عن المقال: «يجب أن يحبس اسم السَّيدة المصونة في البيت كما يحبس جسدها»[1]. ومع كل هذه الشَّدائد فللمرأة جبروتها وتأثيرها الرُّوحي. قيل: «لقد وهبت الطَّبيعة المرأة من القوة ما لا تستطيع الشَّرائع أن تزيد عليه شيئاً»[2]. لكن هذا في بعض النساء وليس في الجنس قاطبةً!

وعلى الرَّغم من هذه العتمة في معاملة النِّساء إلاّ أن بصيصاً من النُّور حاول بثه مبكراً سقراط الحكيم، داعياً إلى المساواة بين الجنسين قبل حوالى خمسة وعشرين قرناً. قال: بوجوب «تهذيب النِّساء وتدريبهنَّ كالرِّجال تماماً، لأن المرأة تقدر أن تتقن فن الموسيقى والجمناز كالرِّجال، وفيها ما فيه من الكفاءة لمختلف الأعمال»[3].

لكن أوروبا لم تسمع صوت حكيمها إلا بعد قرون من العذاب. أما شرقنا المسلم فما زال الاختلاف فيه قوياً حول فتوى سقراطنا، وهو الإمام أبو حنيفة النُّعمان (ت 150 هـ) في تبوء المرأة القضاء، لأن الشَّرع الإسلامي مزيج من الدِّين والعرف العشائري! ورغم كل قيودها تبدو المرأة كائناً قوياً، وبالمقابل كم

---

(1) المصدر نفسه 7 ص 117.

(2) المصدر نفسه 7 ص 119.

(3) أفلاطون، الجمهورية، ص 146، كذلك راجع صفحة 150 ـ 154.



يبدو الرَّجل ضعيفاً بدون سند الدِّين والعرف الاجتماعي السائد! هنا أتت الشَّرائع كأنها قصدت مواجهة هذه القوة وكبحها، فحسب القس الفيلسوف أوغسطين: «لقد حل بنا الهلاك بفعل امرأة (حواء)، وعادت إلينا النجاة بفعل امرأة (مريم)»[1].

كان النَّاس، في الزَّمن الغابر، يؤمنون بالآلهة الإناث كإنانا وعشتار وأفروديت وغيرهنَّ، فماذا حصل لتظل المرأة رغم تبوئها منزلة الإلوهية والكهانة والملوكية، ومسؤولية الدَّولة عامة، أقل درجة من الرَّجل في العرف الموروث المؤيد بالتَّشريع الدِّيني! فهل نطمئن إلى المقولة القائلة بخطيئة المرأة الأولى! أم أن للعامل الاقتصادي دوره الأساسي في الانقلاب الاجتماعي ضد الأمومة لصالح الأبوة في الأسرة سبقه على الشَّرائع الكتابية[2]! في الشَّرق شرائع نظمت العلاقة بين النِّساء والرِّجال، مِنْها ما خلفته الحضارة العراقية مثل قوانين: أورنمو، الملك لبت عشتار، دويلة أشتونا، شريعة حامورابي[3].

نظمت هذه الشَّرائع أحوال الزَّواج والطَّلاق، مِنْها: إنكار

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة 12 ص 141.

(2) يعتبر الشَّهرستاني، وغيره من مؤرخي الملل والنحل، الأديان الكتابية هي: اليهودية والمسيحية والإسلام وأهل شبه الكتاب هم: الصَّابئة والمجوس والبراهيمية.

(3) راجع: رشيد، القوانين في العراق القديم، الذَّنون، تاريخ القانون في العراق. مرعي، قوانين بلاد ما بين النهرين.



الزَّوجة لزوجها وبالعكس وأمور الميراث، وما يتعلق بالمرأة الخليلة التي من مهامها ولادة الأطفال من دون زواج وجريمة الزِّنى. يضاف إليها تشريع قوانين خاصة بحقوق الزَّوجة والأَمَة وقانون خاص بالإجهاض. دونت بعض هذه التَّشريعات باللغتين السُّومرية والآشورية وأسندت إلى إله العدل كي تكون مقدسة ملزمة للرَّعية[1].

ما ورد في الشَّرائع الكتابية من مباح ولا مباح في علاقات الزَّواج، دلَّ على وجود أعراف كانت مقبولة ثم رفضت بعد تطور العلاقات الاجتماعية. جاء في «التَّوراة»: «قال إبراهيم في سارة امرأته هي أختي»[2]. وقيل إنها ابنة أخيه هاران، أو أنه ادعى ذلك تقية من فرعون. قال ابن كثير لاغياً التَّدرج التَّشريعي: «مِنْ ادعى أن تزويج بنت الأخ كان إذ ذاك مشروعاً، فليس على ذلك دليل، ولو فرض أن هذا كان مشروعاً في وقت ــ كما هو منْقول عن الرَّبانيين من اليهود ــ فإن الأنبياء لا تتعاطاه والله أعلم»[3].

أحسب أن ابن كثير قفز على الواقع الذي اقترب مِنْه مؤرخون مسلمون، وربانيون يهود. والجدير بالذِّكر كانت تطلق كلمة أخ أو أخت على الحبيب أو الزَّوج من قبل النْساء

(1) صلاح النَّاهي، تعليقات على قوانين العراق، مجلة سومر، العدد الخامس 1949.

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين 12/20.

(3) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 146.



فقط، مثلما كان معروفاً في المجتمع السُّومري، فإنانا خاطبت حبيبها وزوجها دموزي بالابن والأخ. ويكشف النَّص الثَّوراتي التَّالي عن مرحلة زمنية أباحت الزَّواج من الأخت غير الشَّقيقة. ورد في قصة أمْنون، أنه قال لأخته تمارا: «تعاليَ اضطجعي معي يا أختي»[1]. وشرح ذلك «يحق لأمنون بحسب العادة القديمة أن يتزوج من تمارا لأنها أخته لأبيه فقط»[2]. وتدل إباحة الزَّواج من غير الشَّقيقة على أن الأعراف السَّابقة كانت تبيح الزَّواج من الشَّقيقة أيضاً.

هاجرَ إبراهيم الخليل من أور السُّومرية إلى كنعان بفلسطين، بعد التَّخلي عن دينه الصَّابئي بسبب خَتْنه، حسب ما ورد في المصادر الإسلامية، أو حسب التَّوراة أنه هاجر بأمر الرَّب. لكن أخوة سارة لإبراهيم التي وردت في التَّوراة ظهرت محرمة في الشَّريعة الموسوية، جاء في النَّص: «ملعون ممَنْ يضاجع أخته، ابنة أبيه أو ابنة أمه»[3]. ولا ندري ما الأسبق زمنياً أكتابة «جمهورية أفلاطون» أم كتابة «التَّوراة»، فقد ورد تحريم الزَّواج

---

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر صموئيل الثاني 13/11.

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، ص 596. في نص آخر ادعى إبراهيم اخوته لسارة للخلاص من الهلاك على يد فرعون، قال لسارة: «أنا أعلم أنكِ امرأة جميلة المنْظر، فيكون إذا رآكِ المصريون أنهم يقولون هذه امرأته، فيقتلونني ويبقوك على قيد الحياة، فقولي إنك أختي» (سفر التكوين 12/ 11 ـ 13).

(3) المصدر نفسه، سفر تثنية الاشتراع 27/ 22.



من الأقارب في «الجمهورية». قال: «متى بلغ الجنسان السّن القانوني أبحنا للرِّجال من شاؤوهنَّ إلا بناتهم وأمهاتهم وجداتهم وحفيداتهم، كذلك يباح للمرأة كل رجل إلا آباؤها وأولادها وسلفها وخلفها»[1]. أما التَّزاوج بين الأخوة فمحظور في شريعة أفلاطون إلا بعد موافقة الآلهة.

حرمت الشَّريعة الموسوية الزَّواج من زوجة الأب وأم الزَّوجة بالقول: «ملعون من يضاجع امرأة أبيه، ملعون من يضاجع حماته»[2]. وحكمت بالرَّجم حتى الموت على من فقدت عُذريتها: «فليخرجوا الفتاة إلى باب بيت أبيها ويرجمها جميع أهل مدينتها حتى تموت»[3]. هذه العقوبة بالنِّسبة للفتاة المخطوبة، أما إذا أُجبرت على الزِّنى من قبل الرَّجل فالقتل للرَّجل. وفرضت الشَّريعة عقوبة القتل على الزَّانين من المُحصِنين أي المتزوجين. ورد في السِفر نفسه: «إن وجد رجل مضاجعاً امرأة ذات بعل فليقتلا جميعاً، الرَّجل المضاجع لها والمرأة، واقلع الشَّر من بني إسرائيل»[4].

أقرت الموسوية الطَّلاق مع التَّقييد، مِنْها إذا اغتصبت فتاة غير مخطوبة فرض على المغتصب الزَّواج مِنْها، بعد دفع الغرامة

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 162.

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع 27/ 20/ 2.

(3) المصدر نفسه 22/ 22.

(4) المصدر نفسه 22/ 22.



لأبيها، فلا يجوز له طلاقها طيلة حياته، «لأنه أذلها، ولا يحل له أن يطلقها كل أيامه»[1]. جاء في تشريع الطَّلاق: «إذا اتخذ رجل امرأة وتزوجها ثم لم تنل حظوة في عينيه لأمر غير لائق وجده فيها، فليكتب لها طلاق ويسلمها إياه ويرفها من بيته»[2].

فُرضت الغرامة والتَّأديب على الرَّجل الذي يرمي المُحصِنة[3]، ولا يحكم بمثل هذه العقوبة إلا بتوفر أكثر من شاهد «لا يقوم شاهد واحد على أحد في أي إثم وأية خطيئة يرتكبها، ولكن بقول شاهدين أو ثلاثة شهود تقوم القضية»[4]. تحدثت اليهودية وشرائع الأديان الأُخر باسم الرَّجل، وفي الحرب تؤخذ النِّساء مع ما يؤخذ من الغنائم. ورد في النَّص: «إن رأيت بين الأسرى امرأة جميلة الهيئة، فتعلقت بها واتخذتها لك امرأة، فحين تدخلها بيتك تحلق رأسها وتقلم أظفارها وتنزع ثياب أسرها عنها، وتقيم في بيتك، فتبكي أباها شهراً، وبعد ذلك تدخل عليها وتكون لها زوجاً وهي تكون لك امرأة، ثم إن لم تعد تريدها فأطلقها حرة، ولا تبعها بفضة، ولا تظلمها لأنك أذللتها»[5].

تتساوى في الموسوية لخطورتها خطيئة الزِّنى بخطيئة الشِّرك

---

(1) المصدر نفسه/28.
(2) المصدر نفسه 24/ 1.
(3) المصدر نفسه 22/ 13 ـ 19.
(4) المصدر نفسه 19/ 15.
(5) المصدر نفسه 21/ 11 ـ 14.



بالخالق. عموماً جمعت المحرمات الاجتماعية بالوصايا العشر، مِنْها ما يتعلق بحقوق الله ومنها ما يتعلق بحقوق البشر:

- لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي.
- لا تصنع لك مَنحوتاً.
- لا تلفظ اسم الرَّب إلهك باطلاً.
- احفظ يوم السبت لتقديسه.
- أكرم أباك وأمك.
- لا تقتل.
- لاتزنِ.
- لا تسرق.
- لاتشهد على قريبك شهادة زور.
- لا تشته امرأة قريبك أو صاحبك. لا تشته بيته ولا حقله ولا خادمه ولا خادمته ولا ثوره ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك[1]. تلك الوصايا التي تشابهت مع ما ورد في شريعة حامورابي إلى حد ما.

تشددت اليهودية في حجاب المرأة، واعتبرت الشَّعر عورة، ورد

---

(1) المصدر نفسه 5/ 7 _ 21.



نقلاً عن قصص اليهود: أن امرأة سافرة الشَّعر ماتت فكانت عاقبتها أن وجدوا في داخل قبرها حيّة عظيمة ملتوية على رقبتها. ولا يسمح لها الدُّخول سافرة إلى المعبد. وحتى الرَّجل يجب أن يضع على رأسه غطاء. والمرأة الفاضلة في «سِفر الأمثال»: من كانت مفيدة لبيتها وزوجها ومتقية للرَّب، و«تبسط كفيها إلى البائس وتمد يدها إلى المسكين، لا تخاف على بيتها من الثَّلج لأن أهل بيتها جميعهم لابسون ثياباً مضاعفة»[1]، و«مَنْ يجد المرأة الفاضلة إن قيمتها فوق اللآلئ»[2].

أهم ما في المسيحية أنها خففت من تشدد اليهودية تجاه النِّساء والمعاملات والعبادات الأُخر. فمحرمات الطَّعام التي وردت في سِفر «تثنية الاشتراع» التَّوراتي اختزلتها المسيحية إلى ذبيحة المخنوقة، والميتة، والدَّم، وما ذبح لوثن، هكذا جعلت الإنسان حراً في اختيار طعامه[3] ولباسه، ما عدا ما يتعلق برجال الدِّين. ورفعت عن المرأة عقوبة الزِّنى من رجم أو قتل بعبارة السَّيد المسيح المشهورة: «مَنْ كان مِنْكم بلا خطيئة فليكن أول من يرميها بحجر»[4]. أبطل المسيح هذا الحكم إثر المطالبة برجم امرأة متهمة بالزِّنى وفقاً للشَّريعة الموسوية.

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سِفر الأمثال 31/ 20 ـ 21.
(2) المصدر نفسه/ 10.
(3) راجع فصل تحريم اللحوم من الكتاب.
(4) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا 8/ 7.



ومِنْ جانب آخر، أكدت المسيحية على الرَّابطة الأبدية بين الزَّوجين، ورد في إنجيل متى: «فدَنا إليه بعض الفريسيين وقالوا: ليحرجوه: أيحل لأحد أن يطلق امرأته لأية علّة كانت؟ فأجاب: أما قرأتم أن الخالق مُنذ البدء جعلها ذكراً وأنثى، وقال: لذلك يترك الرَّجل أباه وأمه ويلزم امرأته ويصير الأثنان جسداً واحداً؟ فلا يكونان اثنين بعد ذلك، بل جسد واحد، فما جمعه اللّه فلا يفرقه إنسان. فقالوا: فلماذا أمر موسى أن تعطى كتاب طلاق وتسرح؟ قال لهم: من أجل قساوة قلوبكم رخص لكم موسى في طلاق نسائكم، ولم يكن الأمر منذ البدء هكذا. أما أنا فأقول لكم: من طلق امرأته إلا لفحشاء وتزوج غيرها فقد زنى»[1].

ولأن الزِّنى أخطر الخطايا أجازت المسيحية الطَّلاق بسببه، مع التَّشديد على عدم زواج المطلقين. لكن مذاهب مسيحية أجازت الطَّلاق في حال عدم الانسجام بين الزَّوجين، وبشروط محدودة، رغم ذلك فالمذهب الكاثوليكي لايجيز الطَّلاق حتى في حالة الزِّنى، بل يجيزه في حالة واحدة هي إثبات بطلان الزَّواج من الأساس، كالفارق في السِّن، الذي قد يتضح أمره بعد التَّورط في الزَّواج، أو وجود عيب في أحد الزَّوجين لم يظهر من قبل، فهنا تقضي الكنيسة بالطَّلاق، أما الانفصال أو الافتراق مع البقاء على رابطة الزَّواج شكلياً فليس من مهام الكنيسة.

(1) المصدر نفسه، إنجيل متي 19/ 3 ــ 9 و 5/ 32.



لم تقر المسيحية ما شرعته اليهودية في تعدد الزَّوجات[1]. جاء على لسان الرَّسول بولس ــ لا تتضمنّه نصاً الأناجيل الأربعة ــ يوصي أهل قورنتس محبذاً لهم البتولية: «أما ما كتبتم به إليَّ فحسن بالرَّجل أن لا يمس المرأة، ولكن لتجنب الزِّنى فليكن لكل رجل امرأته، ولكل امرأة رجلها، وليقض الزَّوج امرأته حقها، وكذلك المرأة حق زوجها. لا سلطة للمرأة على جسدها فإنما السُّلطة لزوجها وكذلك الزَّوج لاسلطة له على جسده فإنما السُّلطة لامرأته»[2]. وحجة أخرى تضاف أن البشرية ظهرت على أساس الزَّواج بين رجل واحد وامرأة واحدة هما آدم وزوجته حواء.

يعود بولس ويذكر المسيحيين بفضائل البتولية: «أقول هذا من باب الإجازة لا من باب الأمر، فإني أود لو كان جميع النَّاس مثلي»[3]. أي غير متزوجين. يذكر أن أبا جعفر المنْصور (ت 158 هـ) شعر بحاجة طبيبه المسيحي جورجيس بن جبرائيل إلى امرأة تعوضه عن زوجته التي تركها بجند نيسابور؛ فأمر خادمه أن يختار من الجواري الحسان ثلاثاً، ويحملهنَّ إليه، غير أن جورجيس أنكر ذلك واعتذر للخليفة بعد أن سأله عن سبب

---

(1) «إذا كانت لرجل زوجتان إحداهما محبوبة والأخرى مكروهة» المصدر نفسه، العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع 21/ 15.

(2) المصدر نفسه، العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس، الفصل السابع.

(3) المصدر نفسه.



عدم قبول الهدية: «هؤلاء لا يكوننَ معي في بيت واحد، لأنا معشر النَّصارى لا نتزوج بأكثر من امرأة واحدة، وما دامت المرأة في الحياة لا نأخذ غيرها»[1].

فسرَ فقهاء المسيحية هذا الالتزام بما يتعلق بضرورة قوة الرَّابطة الزوجية. ولا يخطأ من يقول: إن له صلة بدعوة السَّيد المسيح إلى المساواة الاجتماعية، فأغلب القادرين على تعدد الزَّوجات هم الميسورون الذين قال فيهم الإنجيل: «الحق أقول لكم: يعسر على الغني أن يدخل ملكوت السَّموات (الجنَّة)، وأقول لكم: إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من دخول غني إلى ملكوت الله»[2].

يبدو من النَّص التَّالي أن المسيحية لا تشترط الإيمان في الزَّواج والطَّلاق، مثلما هو الحال في أديان أُخر، جاء في رسالة بطرس «انتن أيتها النِّساء اخضعنَّ لأزواجكنَّ حتى إذا كان فيهم من يعرضون عن كلمة الله»[3]. فسيغفر الله للذي كفر لأن امرأته مؤمِنَة. فهما حسب ما ذكرناه عن إنجيل متى: «لا

(1) ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء 2 ص 39.

(2) الكتاب المقدس، إنجيل متي 19/ 23 ـ 26. كم تفيد العبارة بالتعبير عن المستحيل عندما أتت في القرآن ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: 40].

(3) المصدر نفسه، رسالة بطرس الأولى، الفصل الثالث.



يكونان اثنين بعد ذلك، بل جسد واحد، فما جمعه الله فلا يفرقه الإنسان».

لكن، على الرَّغم من التَّشديد على قوة الرَّابطة الزَّوجية، ووصايا الإنجيل للرِّجال والنِّساء بالوفاء لبعضهم البعض في المرض والصحة والسَّراء والضَّراء، وهو ما يردده المتزوجون في عقد الزَّواج. فإن رسالة القديس بطرس توصي بخضوع المرأة الكلي للرَّجل: «أيتها النِّساء أخضعن لأزواجكنَّ خضوعكنَّ للرَّب، لأن الرَّجل رأس المرأة كما أن المسيح رأس الكنيسة»[1].

وإن طُلب من المرأة الخضوع للرَّجل، كخضوعها للرَّب، فإن فقهاء المسيحية لم يطلبوا من الرَّجل أكثر من الالتزام بالرَّابطة الزَّوجية. قال بطرس: «كذلك أنتم أيها الرِّجال ساكنوهنَّ بالحسنى، علماً مِنكم بأن المرأة أضعف مِنكم حيلة، وأولوهنَّ حقهنَّ من الإكرام، على أنهنَّ شريكات لكم في أرث نعمة الحياة، كي لا يحول شيء دون صلواتكم»[2].

لم تلزم المسيحية المرأة بمواصفات خاصة للِّباس، عدا أن تكون «ذات مهابة وعفاف»، وعدم إفراط في الزِّينة، وترك التَّبرج مؤكدة على زينة الجوهر. فالمفروض بالمسيحيات أن

---

(1) المصدر نفسه، رسالة بولس إلى أهل أفس 5/ 11 ـ 22.

(2) المصدر نفسه، رسالة بطرس الأولى، الفصل الثالث.



يتشبهنَّ بالقديسات. جاء في التَّعاليم: «فلا تكن زينتكن ضفر من الشَّعر، والتَّحلي بالذَّهب، والتَّأنق في الملابس، بل الخفي من قلب الإنسان أي زينة بريئة من الفساد»[1].

كذلك لا تجعل المسيحية من حجاب أو لباس الرَّاهبات إلزاماً خارج الكنيسة، فالشَّرط الوحيد للرَّهبنة هو العزوف عن ملذات الحياة الصارخة، مع تمثل الرَّاهب ببتولية السَّيد المسيح وزهده، والرَّاهبة بعذرية السَّيدة مريم (عند الكاثوليك مثلاً). أما العلاقة العاطفية بين الجنسين خارج رابطة الزَّواج الشَّرعي فهي خطيئة تبطل الرَّهبنة بعد الاعتراف والتَّوبة.

قبل بحث أحوال النِّساء في الإسلام لا بد من نظرة سريعة على الفترة السَّابقة. كانت قبائل عربية بالجزيرة تمارس وأد البنات[2]. وقد خاطب القرآن هؤلاء بالقول: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾[3]. وقال ناقداً تدني وضع المرأة الاجتماعي: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) وأد البنات عادة ينفذ في جبل يُدعى «أبو دلامة» وهو بأعلى مكة، الأغاني 9 ص 611.

(3) سورة التكوير، آيتا: 8 ـ 9.

(4) سورة النحل، آيتا: 58 ـ 59.



في هاتين الآيتين ذاكرة حيَّة لما تعرضت له المرأة من اضطهاد بسبب جنسها. ورغم ممارسة الوأد من قبل أفخاذ من قريش إلاّ أن معاملة بنات الذَّوات كانت غير معاملة بقية النِّساء، على سبيل المثال استشيرت هند بنت عتبة وزوجة أبي سفيان في أمور القوم، وأعطيت حق اختيار زوجها، وكانت خديجة بنت خويلد تملك أمر نفسها ومالها. قالت هند لأبيها عندما أراد تزويجها: «يا أبتِ، إنك زوجتني من هذا الرَّجل ولم تؤامرني في نفسي، فعرض لي معه ما عرض، فلا تزوجني من أحد حتى تعرض عليَّ أمره، وتبين لي خصاله»[1].

وعدَّ المؤرخ والإخباري ابن حبيب (ت 245 هـ) من الوجيهات اللواتي إذا تزوجت إحداهنَّ صار الأمر إليها، «وذلك لشرفهنَّ وقدرهنَّ»[2] عند قومهنَّ. منهنَّ: أم عبد المطلب بن هاشم سلمى بنت عمرو بن زيد، وفاطمة بنت الحرشب الأنمارية، وأم خارجة عمرة بنت سعد، وهي التي ضُرب فيها المثل: «أسرع من نكاح أم خارجة»، وأم هاشم وعبد شمس والمطلب مارية بنت الجعيد بن ضبرة بن الدَّليل، وعاتكة بنت مرة بن هلال، والشَّوا بنت الأعيس العنزية.

هناك جملة أعراف اجتماعية حددت علاقة المرأة بالرَّجل في

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد 6 ص 87.

(2) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص 398.



الجاهلية، فحسب رواية عائشة بنت أبي بكر (ت 57 هـ) كان النّكاح على أربعة أشكال:

1 ـ يخطب الرَّجل إلى الرَّجل وليته أو ابنته، فيدفع صداقها ويتم الزواج، وهذا ما سار عليه الإسلام.

2 ـ تستبضع المرأة بمعرفة زوجها من رجل آخر، على أن يمتنع الزَّوج عن زوجته حتى حملها من ذلك الرَّجل، وتدفع إلى هذا النَّوع من الزَّواج الحاجة إلى الولد ويحصل بسبب عقم الزَّوج، أو الرغبة بمكانة النَّاكح الاجتماعية (هناك من النِّساء من طلبت الولد من أخيها حباً به).

3 ـ زواج المرأة بأكثر من رجل، فإن حملت تطلبهم وتخص من تريده أباً لولدها وعليه القبول والامتثال لرغبتها.

4 ـ نكاح البغايا اللواتي[1] يرفعن الرَّايات البيضاء فوق بيوتهن، وإن حصل الحمل فليحق بالذي يتفق عليه[2].

أتت السَّيدة عائشة على أشكال أُخر من الزَّواج قبل الإسلام، مِنْها زواج الولد من زوجة أبيه، ضمن ما يرثه عن الأَب. وكان عدد الزَّوجات غير محدد، فكلما علا شأن الرَّجل المالي ورُفعت

(1) كانت سمية أم زياد بن أبيه (والي البصرة لعمر وعلي ومعاوية) وأبي بكرة راوية الحديث المعروف إحداهنَّ (المسعودي، مروج الذهب 3 ص192).

(2) الشاطبي، الاعتصام 2 ص 42.



منْزلته كثرت زوجاته، ومع ذلك هناك من اكتفى بواحدة، وإلى جانب ذلك كان الطَّلاق سُنَّةً معمولاً بها في الجاهلية[1].

إزاء هذه الخلفية عُدَّ ما أورد الإسلام بشأن النِّساء إيجابياً، لكن لا يتعدى ذلك إلى زمننا هذا، وفيه مضاهاة النِّساء للرِّجال في كلِّ شيء، بما فيها أمور الحرب وقيادة الطَّائرات، وفي الفنون والعلوم قاطبةً. فإن كان الزَّواج من أربع، خطوة تقدمية في الجزيرة العربية ضد رجعية العشيرة، التي كانت تطلق عدد الزَّوجات إلى حدود التِّسعين، أصبح في ما بعد غير مبرر، ومازال المشرعون يغفلون تعاليم القرآن التي فيها تحبيذ بل قطع الزواج من واحدة فقط. جاء في الآية ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[2]، ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[3].

كان للزَّواج بأكثر من امرأة شرطه الظَّرفي في القرآن، وهو الاقتران بمعاملة الأيتام الذين تركتهم الغزاوة والحروب بلا آباء. جاء في الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[4].

---

(1) حسب رواية ابن سعد في الطبقات الكبرى طُلِّقت ابنتي النبي محمد: رقية وأم كلثوم من ولديْ عمه أبي لهب عتبة وعتيبة، على أثر نزول سورة المسد.

(2) سورة النِّساء، آية: 3.

(3) سورة النِّساء، آية: 129.

(4) سورة النِّساء، آية: 3.



فحسب ما ورد في الحديث. قال: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَامِرِيُّ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا... إلى وَرُبَاعَ! فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي هِيَ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا تُشَارِكُهُ فِي مَالِهِ فَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا فَيُرِيدُ وَلِيُّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا فَيُعْطِيهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ فَنُهُوا أَنْ يُنْكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ وَيَبْلُغُوا بِهِنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ من الصَّدَاقِ».

«وَأُمِرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ من النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ... إلى قَوْلِهِ: وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ، وَالَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ أَنَّهُ يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ الْآيَةُ الْأُولَى الَّتِي قَالَ فِيهَا وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ من النِّسَاءِ. قَالَتْ عَائِشَةُ: وَقَوْلُ اللَّهِ فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ يَعْنِي هِيَ رَغْبَةُ أَحَدِكُمْ لِيَتِيمَتِهِ، الَّتِي تَكُونُ فِي حَجْرِهِ حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ الْمَالِ وَالْجَمَالِ،

فَنُهُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا رَغِبُوا فِي مَالِهَا وَجَمَالِهَا من يَتَامَى النِّسَاءِ إِلَّا بِالْقِسْطِ من أَجْلِ رَغْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ»[1]. ويأتي الطَّبري في تفسيره لهذه الآية بالذَّات بقصص كثيرة تؤكد أن الرَّجل يأخذ مال يتيمه فيتزوج به. السؤال هل تزوج رجل في العصور التي تلت نزول الآية لأجل اليتامى؟! وهل فكر مزواج بأموال اليتامى؟!

لقد أفصح الشَّيخ محمد عبده (ت 1905) عن رأي في تعدد الزَّوجات، حسب الآيتين: الخوف وعدم الاستطاعة، هو أقرب إلى التحريم: «فمن تأمل الآيتين علم إباحة تعدد الزوجات، في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضييق، كأنه ضرورة من الضرورات، التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل والأمن من الجور. وغدا تأمل المتأمل مع هذا التضييق مايترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد جزم بأنه لايمكن لأحد أن يربي أمة فشا فيها تعدد الزوجات»[2].

---

(1) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الشُّركة، ص 196 حديث رقم: 2494.

(2) خروفة، شرح قانون الأحوال الشخصية، 1 ص 119، تفسير المنار، ج4 ص349. الغريب أن القاضي علاء الدين خروفة تصرف بما لايليق بمنزلة القاضي، فتراه يدافع عن القانون بحماسة منقطعة النظير، وعن تعدد الزوجات، والمساواة بالإرث عندما اصدر الجزء الأول من كتابه «شرح قانون الأحوال الشخصية» في عهد عبد الكريم قاسم، بينما تراه يجمل تلك المادتين سوءة من سوءات القانون، ويطري على انقلاب 14 رمضان =



قال أبو العلاء المعري (ت 449 هـ) ناقداً تشريع تعدد الزَّوجات:

متى تشرِكْ مع امرأةٍ سواها
فقد أخطأت في الرَّأي التَّريك
فلو يُرْجَى مع الشُّركاءِ خيرٌ
لما كانَ الإلَهُ بلا شَريكِ[1]

ولعلَّ أمر أبي العباس السَّفاح (ت 136 هـ) غريب عندما يبقى على زوجة واحدة وهي أمُّ سلمة المخزومية، ولا يتسرى بجارية، تزوجها قبل الخلافة، وكانت عند عبد العزيز بن الوليد بن عبد الملك، ثم هشام بن عبد الملك، فطلبت من أبي العباس أن يتزوجها لجماله ووسامته، وكانت غنية وهو الفقير المعدم «فحظيت عنده، وحلف ألا يتزوج عليها ولا يتسرى، حتى أفضت الخلافة إليه فلم يكن يدنو النُّساء غيرها لا إلى حرة ولا إلى أَمَة، ووفاها بما حلف أن لا يغيّرها»[2].

= وتعديل قاعدتها للقانون. راجع كتابه (الجزء الأول ص 28، و119 ـ 124)، والجزء الثاني (ص6 ـ 9)، ويأتي في الجزء الذي كتبه في الزمن البعثي بقصص خارجة عن نزاهة القاضي وهو حرم امرأة من النفقة لأنها متهمة بالشيوعية، وأتى بمقالة كتبتها طريق الشعب السرية ضده بسبب هذه القضية، عندما كان قاضياً بالبصرة، راجع 2 ص 258.

(1) المعري، ديوان لزوم ما لا يلزم 2 ص 167.

(2) المسعودي، مروج الذَّهب 4 ص 105.



بدأ دور المرأة في الإسلام منذ لحظاته الأولى، فخديجة بنت خويلد (ت 3 قبل الهجرة) كانت أول المؤمنين به، وخرجت تصلي مع النَّبي على حائط الكعبة في أحرج اللحظات أمام أنظار قريش. وهي التي عرضت أمره على قريبها ورقة بن نوفل، الذي توفي على النَّصرانية، فأشار عليه مشجعاً بالمضي قدماً في أمر دعوته. ولم يجمع النَّبي مع خديجة زوجة أخرى، وكأنه كان زواجاً مسيحياً وسط أقرانه من قريش الذَّين أباحوا الجمع بين عشرات النِّساء، فكان كل زواجه وسرياته بعد وفاتها.

ومِنْ بعدها يأتي دور أم سلمة أو بعض نساء المسلمين في صدقها مع النَّبي، حين طلبت مساواة بنات جنسها بالرِّجال، قالت: «يا رسول الله ما بال الرِّجال يذكرون في الهجرة دون النِّساء»[1]؟ فجاءت الآية: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾[2].

قيل كانت الصَّحابية أسماء بنت عميس، زوجة جعفر بن أبي طالب المعروف بالطَّيار: وراء نزول الآية ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ

---

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2 ص 914، وتفسير سورة آل عمران، ص 591. الواحدي، أسباب النزول، ص 98.

(2) سورة آل عمران، آية: 195.



وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمٗا﴾[1]. قالت أسماء للرَّسول: «إن النِّساء لفي خيبة وخسار، قال ممنَّ ذلك؟ قالت: لأنهنَّ لا يذكرنَ في الخير كما يذكر الرِّجال»[2].

خاطبت الآية المسلمين رجالاً ونساءً متساوين في الثواب والعقاب أمام الله، مع القول ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ﴾[3]. ورد النَّص في ظل سيادة الرَّجل المطلقة، فهو المحارب والحامي والكاسي الطَّاعم، لهذا كانت المرأة جزءاً من الميراث، ومسبية في الغزوات. لكن الفقهاء ميزوا بين البنات والأولاد حتى في درجة نجاسة البول!

واجهت تشريعات الإسلام بخصوص النِّساء مقاومة شديدة من جهة القبيلة، وما قصة الإفك (عندما اتهمت زوجة الرَّسول عائشة بعلاقة مع صفوان بن المعطل يوم تأخرت عن المسير بعد الانتهاء من غزوة المصطلق) إلا محاولة لعرقلة المضي في حسن معاملة النِّساء، من أجل إبقاء ما كان سائداً في الجاهلية.

دافع الرَّسول أمام الملأ عن زوجته بعد هجرها بدار أبيها فترة من الزَّمن، قائلاً لها: «إن كنت قد ألممت بذنب

---

(1) سورة الأحزاب، آية: 35.

(2) الواحدي، أسباب النزول، ص 252.

(3) سورة البقرة، آية: 228.



فاستغفري الله ثم توبي إليه، وإن كنت بريئة فسيبرئك الله»[1].

نزلت براءة عائشة في الآيات العشر الآتية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۚ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِۚ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُوا۟ لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

وحينها نزلت اللعنة على الأفاكين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ

---

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7 ص 203 ـ 207. الواحدي، أسباب النزول، ص 226.

(2) سورة النور، آيات: 11 ـ 20.



وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِ وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[1].

وشُرعت عليهم عقوبة ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادتهم إن لم يأتوا بأربعة شهود. جاء في الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[2].

حينها قال سيد الخزرج سعد بن عُبادة (قتل 14 هـ) مستغرباً من شهادة الأربعة: «أهكذا نزلت يا رسول الله؟! علق الرَّسول على تشكيك ابن عُبادة: «ألا تسمعون يا معشر الأنصار إلى ما يقول سيدكم؟[3]. فقال سعد: «والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله، ولكن قد تعجبت أن لو وجدتُ لكاع (زوجته) قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أهيجه ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء، فوالله إني لا أتي بهم حتى يقضي حاجته»[4].

لقد اضطرب الرِّجال لهذا التَّشريع، فحصل أن قال عاصم بن

(1) سورة النور، آيات: 23 ـ 26.
(2) سورة النور، آية: 4.
(3) الواحدي، أسباب النزول، ص 222.
(4) المصدر نفسه.



عَدِي الأنصاري (ت 40 هـ) للرَّسول: «الرَّجل يدخل بيته فيجد مع امرأته رجلاً، فإن عجَّل عليه فقتله قُتل به، وإن شهد عليه أقيم عليه الحد (لأنه واحد والمطلوب أربعة شهود فيُحد برمي المحصنة) فما يصنع يا رسول الله؟»[1]! فنزلت ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلۡخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ أَن تَشۡهَدَ أَرۡبَعَ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ وَٱلۡخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[2]. وهذا ما شرع لما عُرف في الفقه بالملاعنة.

وقيل نزلت الآية بهلال بن أمية الواقفي حينما عاد إلى داره فوجد زوجته مع شريك بن السَّحماء[3]، فامتثل إلى ما ورد في الآية حتى جاء الرسول شاكياً، فظن سعد بن عبادة أن عقوبة القذف ستنزل بهلال وتبطل شهادته بين المسلمين[4]. بعدها جاء الحل في آيات الملاعنة المذكورة، وهي إذا اتهم الرَّجل زوجته بالزْنى، فيلعن نفسه أمام الناس بعد القسم بالله أربع مرات إن كان كاذباً في اتهامه إياها. كذلك تقسم زوجته بالله أربع مرات أنه كاذب وفي الخامسة تقول: غضب الله عليها إن كانت التُّهمة صحيحة، بعدها يفرق بينهما، وإذا جاءت بحمل لا يلحق

---

(1) البغدادي، الناسخ والمنْسوخ، ص 152.

(2) سورة النور، آيات: 6 ـ 9.

(3) ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب 4 ص 1542.

(4) الواحدي، أسباب النزول، ص 222.



بالزَّوج[1]. بل يعرف بابن ملاعنة، وحكمه مثل حكم ابن الزِّنى لا يرث أباه. شُرعت الملاعنة كحل لاستحالة توفر أربعة شهود، شاهدوا الميل في المكحلة!

نتوقف هنا في إثبات الزِّنى، فلا يكفي الأربعة شهود إنما يشهدون برؤية «الميل في المكحلة»، وقصة هذا الحكم، ما نقله أبو داود في سُنَنه: «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى الْبَلْخِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ مُجَالِدٌ أَخْبَرَنَا عَنْ عَامِرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَتْ الْيَهُودُ بِرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ مِنْهُمْ زَنَيَا فَقَالَ ائْتُونِي بِأَعْلَمِ رَجُلَيْنِ مِنْكُمْ فَأَتَوْهُ بِابْنَيْ صُورِيَا فَنَشَدَهُمَا كَيْفَ تَجِدَانِ أَمْرَ هَذَيْنِ فِي التَّوْرَاةِ قَالَا نَجِدُ فِي التَّوْرَاةِ إِذَا شَهِدَ أَرْبَعَةٌ أَنَّهُمْ رَأَوْا ذَكَرَهُ فِي فَرْجِهَا مِثْلَ الْمِيلِ فِي الْمُكْحُلَةِ رُجِمَا قَالَ فَمَا يَمْنَعُكُمَا أَنْ تَرْجُمُوهُمَا قَالَا ذَهَبَ سُلْطَانُنَا فَكَرِهْنَا الْقَتْلَ، فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِالشُّهُودِ فَجَاءُوا بِأَرْبَعَةٍ فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ رَأَوْا ذَكَرَهُ فِي فَرْجِهَا مِثْلَ الْمِيلِ فِي الْمُكْحُلَةِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجْمِهِمَا»[2].

لكن، ما هو ثابت في كتب التَّاريخ أن الخليفة عمر بن

---

(1) البغدادي، الناسخ والمِنْسوخ، ص152

(2) الكتب الستة، سُنَن أبي داود، كتاب الحدود، باب رجم اليهوديين، ص 1549 حديث رقم: 4452.



الخطاب (اغتيل 23 هـ) عندما دعا الشُّهود ليشهدوا على أمير البصرة المغيرة بن شعبة (ت 50 هـ)، عندما اتهماه بالزِّنى مع أم جميل من بني عامر بن صعصعة، وكانت تغشى الأمراء والأشراف، فسأل أحدهم: «هل رأيت الميل في المكحلة»! ولما أجاب بالنَّفي لم تثبت على المغيرة عقوبة الزِّنى[1].

تتفاوت عقوبة الزِّنى في الشَّريعة الإسلامية بين القتل والرَّجم والجلد، ويتراوح عدد الجلدات من المئة إلى الخمسين جلدةً[2]. أما ما ورد في القرآن ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[3]. فخصّ بها المفسرون غير المُحَصنين، أما المُحَصنون فعقوبتهم الرَّجم[4]، على الرَّغم من عدم ذكر عقوبة الرَّجم في القرآن، فهو من المرفوع نصاً الثَّابت حكماً. قالت عائشة: لقد نزلت آية الرجم والرضاع الكبير، وكانتا رقعة تحت سريري، وشغلنا بشكاة رسول الله، ﷺ، فدخلت داجن (شخصته بعض الروايات من الغنم) فأكلته»[5].

---

(1) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 472.

(2) القزويني، الشِّيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص 268.

(3) سورة النور، آية: 2.

(4) الطَّبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7 ص 197.

(5) الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء 4 ص 433 ـ 433.



إلا أن لتشدد الحجازيين، وفي مقدمتهم الإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ)، وتسامح العراقيين، وفي مقدمتهم الإمام أبو حنيفة النُّعمان (ت 150 هـ) تاريخ، هو تاريخ الصراع بين الرَّأي والنَّص في الفقه الإسلامي. قال هبة الله البغدادي (ت 410 هـ): «الحد في مذهب أهل الحجاز الرَّجم، والحد في مذهب أهل العراق الجلد»[1]. والرَّجم يعني الموت رمياً بالحجارة.

لا أدري ما هي صلة قصة زنى القرود وإقامتهم حد الرَّجم بالحجارة على ذكر وأنثى مِنْهم، هل قصد القصاص تأكيد فطرة العقوبة أم قصها بغرض السخرية من العقوبة. والقصة منْقولة على لسان قاضٍ هو النُّعمان بن نعيم الواسطي عن راعي أغنام ومؤرخة بقلم قاضٍ آخر هو المُحسن بن عليّ التنوخي (ت 384 هـ).

قال الرَّاعي: «كنت أرعى غنماً لي في بعض الأودية، فرأيت قردين، ذكراً وأنثى وهما نائمان في مكان من الجبل، فجاء قرد ذكر يخف في مشيه حتى حرك الأنثى وهي إلى جنب الذَّكر، فانتبهت ومضت معه وافترشها، وأنا أراهما، فانتبه ذَكرها فرآها، فزعق زعقةً عظيمةً، فاجتمع إليه من القرود عدد كثير، هالني، فصاح بين أيديهم، فأقبلوا يتشممون الأنثى، حتى فرغوا كلهم

(1) البغدادي، الناسخ والمِنْسوخ، ص 152.



تشممها، ثم نزلوا وبالذّكر الذي وطئها تخفياً من ذَكرها إلى وهدة بعيدة، فدحرجوهما فيها قهراً، ثم رجموهما بالحجارة حتى ماتا[1].

تقدمت في الآية «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ» المرأة على الرَّجل، وعلى ما يبدو فإن فعل الزِّنى مناط بالمرأة، لذا قد يكون الفعل بتمامه مأخذاً من مفردة فارسية الأصل «زن» وتعني المرأة، و«زنان» تعني النِّساء، و«زناني» تعني نِسائي[2]، وهو: «رجل زناني يكفي لنفسه لا غير، تعريب زنانة، ومعناه المتخلق بأخلاق النِّساء»[3]. وهي في اللغات الإسلافية، مثل البلغارية، (زنا)، وفي الكُردية: (ژن)[4]. ويبقى ما تقدم مجرد رأي قابل للخطأ والصَّواب.

يأتي تمييز الرَّجل بالقوامة على المرأة وامتلاك حق تأديبها، مع عدم التمادي في حالة طاعتها، وكما تقدم لم يكن بعيداً عن مشورة عمر بن الخطاب. جاء في الآية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ

(1) التنوخي، نشوار المحاضرة 1 ص 202.
(2) قَيِّم، فرهنك معاصر عربي فارسي، ص 960 و1112.
(3) شير، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، ص 11.
(4) قاضي، قاموس القاضي، ص 418.



﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾[1].

أفاد الواحدي في أسباب نزول هذه الآية أنها نزلت في الصَّحابي سعد بن الرَّبيع وزوجته حبيبة بنت زيد بن أبي هريرة[2]؛ الذي ضربها بعد نشوزها عليه، فشكاه أبوها إلى الرَّسول، فحكم أن تقتص من زوجها، أي تضربه بمثل ما ضربها. وبعد انصرافهما استدرك الرَّسول بالقول: «ارجعوا، هذا جبريل عليه السَّلام أتاني، وأنزل الله تعالى الآية، فقال الرَّسول: أردنا أمراً وأراد الله أمراً، والذي أراد الله خير، ورفع القصاص»[3]. فنزلت ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾[4].

إن التَّراجع عما أراده الرَّسول بآية قرآنية لا تفسر بغير سطوة الرَّجل وحكم القبيلة التي كانت تسعى لتحجيم ما يتمنَّاه الرَّسول في معاملة النِّساء. فماذا يبقى من هذه السَّطوة لو أنزلت المرأة العقوبة بزوجها! أي تلطمه مثلما لطمها! لكن في آيات أُخر حث القرآن على معاملة النِّساء بالمعروف، على الرَّغم من اقرار رجاحة منْزلة الرَّجل على المرأة، مثل: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ

(1) سورة النِّساء، آية: 34.

(2) يستبعد أن يكون لأبي هريرة (ت 59 هـ) راوية الحديث المعروف حفيدة متزوجة في عهد الرسول وهو الذي عاش حتى السَّنة الأخيرة من خلافة معاوية بن أبي سفيان.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ص 105 ـ 106.

(4) سورة طه، آية: 114.



بِالْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، و﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2].

إن الضرب بكل درجاته يعد إهانة للبشر، فإذا كانت تحرمه أُصول التَّربية الحديثة في الأطفال لأنه يترك جرحاً قد لا يدمله الزَّمن؛ وأن المتصدين للدِّفاع عن الحيوان يعتبرونه جريمة بحق الحياة، فكيف بالنِّساء، وهنَّ الزوجات والأمهات والأخوات؟! حاول المفسرون التَّقليل من وطأة ما جاء في الآية على النِّساء، وخاصة اقترانه بالمضجع فقالوا: إنه الضَّرب غير المبرح، ولا يحدث إلا نادراً. لكنه يحدث، وألمه النَّفسي أشد من ألمه الجسدي، فكيف يحدث هذا مع من وصفهنَّ الرَّسول بشقائق الرِّجال[3] والشَّقيق هو النَّظير المساوي، ووصفهنَّ بالحس المرهف مثلهنَّ مثل القوارير رقةً[4].

---

(1) سورة البقرة، آية: 228.

(2) سورة النِّساء، آية: 19.

(3) جاء في الحديث: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ خَالِدٍ الْخَيَّاطُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ هُوَ الْعُمَرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا قَالَ يَغْتَسِلُ وَعَنْ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلًا قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ غُسْلٌ قَالَ نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» (الكتب السِّتة، جامع التِّرمذي، كتاب الطَّهارة، باب في من يستيقظ ويرى بللاً، ص 1643 حديث رقم: 113).

(4) جاء في الحديث: «حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ وَحَامِدُ بْنُ عُمَرَ وَقُتَيْبَةُ =



الأمر لم يحرج المفسرين السَّابقين فحسب، بل حاول إسلاميون معاصرون الخروج من هذا الحرج في التَّعامل مع هذه الآية بتأويلات وتفسيرات قد لا يسمعها متشددون. وفسرها آخرون بعدم الانسجام مع الهدف الإجمالي من حسن معاملة النِّساء، بالقول إن تغييراً قد طرأ في قراءة النَّص القرآني «فكلمة أضربوهنَّ إذا كتبت من غير نقاط وبالخط المستمد من شكل الأبجدية الآرامية التي يتشابه فيها حرف الضَّاد مع العين، وحرف الرَّاء مع الزَّاي تبدو مثل أعزبوهنَّ التي تلائم سياق النَّص على المقاس»[1].

لكن، ألا يناقض هذا التَّصحيف المفترض ورود مرادف مفردة أعزبوهنَّ، وهي اهجروهنَّ، فالعبارة هي ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾! فهل من البلاغة أن تكون العبارة (واهجروهن في المضاجع وأعزبوهن)؟ وهذا غير معقول. لا أظن أن تبريرات المفسرين ستهون من وطأة الضَّرب بمعنى اللَّطم وإن كان غير

= بْنُ سَعِيدٍ وَأَبُو كَامِلٍ جَمِيعًا عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ أَبُو الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ وَغُلَامٌ أَسْوَدُ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ يَحْدُو فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ (الكتب السّتة، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب باب رحمته، ص 1087 حديث رقم: 6035).

(1) الصادق النيهوم، المسلمة لاجئة سياسية، مجلة الناقد، العدد 21، تموز 1993.



مُبَرِّح، أو أن القول بالتَّصحيف، وهو ما لا يمتنع فيه من يفهم أن الآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1] حصنت القرآن من تصحيف مثل هذا، وبالتَّالي سيمنع المتمسكين بالنُّصوص من اعتبار الضَّرب سُنَّة صحابية، فسعيد بن الرَّبيع كان صحابياً، ومَنْ ذثرت (غضبت أو تجرأت) على زوجها تستحق الضَّرب!

إلا أن مَن يمنعه مِن ضرب زوجته اختلاف التَّفسير لمفردة اضبورهنَّ وهجروهنَّ، قد يجب مبرره في ما نقلوا عن النَّبي في خطبة الوداع (18 ذي الحجة 10 هـ)، ومِن دون النَّظر إلى فارق الزَّمن، وصَدَّق الرِّواية. قال: «أما بعد أيها النَّاس، فإن لكم على نسائكم حقاً، ولهنَّ عليكم حقاً. لكم عليهنَّ ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، وعليهنَّ ألا يأتينَ بفاحشةٍ مبينةٍ، فإن فعلنَ فإن الله أذن لكم أن تهجروهنَّ في المضاجع، وتضربوهنَّ ضرباً غير مُبَرِّح، فإن انتهينَ فلهنَّ كسوتهنَّ ورزقهنَّ بالمعروف، واستوصا بالنِّساء خيراً»[2].

أما المؤرخ والمفسر محمد بن جرير الطَّبري (ت 315 هـ) فيأتي بتفسير أشد لكلمة اهجروهنَّ، كأنه منسجم مع الضَّرب وسياق النَّص. قال: «أول الأقوال بالصَّواب في ذلك أن يكون قوله «اهجروهنَّ» موجهاً معناه إلى معنى الرَّبط بالهجار على ما ذكرنا

---

(1) سورة الحجر، آية: 9.

(2) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 25.



من قبل العرب للبعير، إذا ربطه صاحبه بحبل على ما وصفنا فهو يهجر هجراً... وأن أبين الأوبة من نشوزهنَّ فاستوثقوا مِنْهن رباطاً في مضاجعهنَّ يعني مَنَازلهنَّ وبيوتهنَّ التي يضطجعن فيها، ويضاجعنَّ فيها أزواجهنَّ كما حدثني عباس بن أبي طالب»[1]. ومِنّ معاني الهَجر الشد، والهِجار حبل يُشد في رسغ رِجل البعير، وهَجره هَجراً وهُجوراً شدّه[2].

كنا نأمل أن يحـــاول الفقهاء المعاصـــرون، المتنورون مِنْهم، تجاوز تفسير وتأويل القدماء، الذين هم الأقرب إلى زمن سطوة القبيلة، إلاّ أن آية الله محمد حسين فضل الله (ت 2010) يؤكد الضَّرب بمعنى اللَّطم. قال: «واضربوهنَّ هذا هو الأسلوب الثَّالث (بعد عظوهنَّ واهجروهنَّ). ولكنه لا يمثل الضَّرب اللامعقول الذي يمارسه الإنسان بطريقة انفعالية على أساس المزاج الحاد والعقدة النَّفسية، وقد وردت الأحاديث التي تظهر أنه الضَّرب غير المبرح، الذي لا يدمي لحماً ولا يهشم عظماً، مما يوحي بأنه يمثل أسلوباً نفسياً أكثر مما يمثل أسلوباً مادياً»[3]. لكنه يبقى ضرباً أو صفعاً، ولو صفع أب طفله صفعة فيها شدة وكان يقصد ملاعبته لتبسم الطِّفل، لكنه لو صفعه

---

(1) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تفسير سورة النِّساء، الآية 34.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 495.

(3) فضل الله، من وحي القرآن 7 ص 243 ـ 244.



صفعةً خفيفة وكان غاضباً أو بقصد التَّأديب لبكى الطفل، لأن الأمر يتعلق بالشُّعور النَّفسي مثلما يتعلق بالإيذاء الجسدي.

قلنا أنصف الإسلام النِّساء بالإرث في حينها، لكن الزَّمن يتحرك، والنِّساء غدونَ جزءاً لا يتجزأ من عملية الإنتاج، وبناء الأوطان، والنُّصوص الخاصة بالمعاملات لا بد أن يؤخذ تجاوزها بنظر الاعتبار، فعمر بن الخطاب، مثلما تقدم، ولظروف مستجدة، اتخذ موقفه الواضح مما رآه لا يوافق ما استجد من مستجدات، وبعضه بمشورة من علي بن أبي طالب.

لأن في النُّصوص من المرونة بما يجب تطبيقة وما لا يجب، فمثلاً اختلف الفقهاء من قبل في أمر ولاية النِّساء للقضاء، إذ سمح بها أبو حنيفة (ت 150 هـ)، ومن بعده الطَّبري (ت 310 هـ)، مثلما تقدم. وقال الوزير المعتزلي الزَّيدي الصَّاحب بن عباد (ت 385 هـ): «إنما اختلفوا في أنها تصلح للقضاء أم لا»[1]. وإذا كانت المرأة لا تساوي الرَّجل، ما اختلف الفقهاء في أمر ولايتها للقضاء، أبو حنيفة حيث تصح شهادتها، والطَّبري في كلِّ الأحوال، وغيرهما يحجب عنها هذه الوظيفة.

ولأن في النُّصوص من المرونة، اختلفت المذاهب في أمر الإرث، ومنه الاختلافات في التَّفسير ومن بعده التَّشريع. جاء في النَّص:

---

(1) ابن عباد، الزَّيدية، ص 181.



﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾[1].

يبدو أن هذا التَّشريع كان مطبقاً بحدود ضيقة، وعلى مستوى فردي، في فترة قبل الإسلام، وما يُصطلح عليه بالجاهلية. روى ابن حبيب: كان «أول من وَرثَ البنات في الجاهلية، فأعطى البنت سهماً والابن سهمين، ذو المجاسد اليشكري، وهو عامر ابن جشم بن حبيب»[2]. كذلك قيل من أسباب نزول ماخص المواريث، هو شكوى زوجة أوس بن ثابت عندما توفي وترك أربع بنات، فجاء بنو عمومته فأخذوا الميراث فنزلت: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 7]، ونزلت أيضاً ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[3].

أختلف فقهاء المذاهب عندما تكون البنت وريثة بمفردها، فحسب الآية لها النِّصف، ولأبوي الموروث السُّدس، فهنا يتميز الشِّيعة الإمامية في اعتبار البنت تحجب بقية الأقارب، ولا يرث معها أخو الموروث ولا عمه ولا الأقارب، أي لا عول ولا تعصيب[4].

---

(1) سورة النِّساء، آية: 11 ـ 12.

(2) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص 324.

(3) المصدر نفسه، ص 324 ـ 325.

(4) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأُصولها، ص 132 ـ 133.



فالبنت عند الإمامية ترث النِّصف بالفرض، والنصف الآخر بالرد إليها[1].

أما المذاهب السُّنِّية فتعترف بالعول والتعصيب، أي تأخذ البنت، إذا كانت بمفردها النِّصف والنِّصف الآخر للأقارب من أخ الموروث إلى عمه والبقية، بمعنى إذا انفرد الولد له المال كله، لا يشاركه فيه أحد، وإذا انفردت البنت لها النصف، والباقي للعصبة[2]. على سبيل المثال أخذ قانون الأحوال الشَّخصية التُّونسي بهذه القاعدة، ومنذ العام 1959: «للبنت إذا تعددت أو انفردت أو بنت الابن وإن نزلت فإنه يرد عليهما الباقي، ولو مع وجود العصبة بالنفس من الأخوة والعمومة...»[3].

غير أن الزَّوجة عند الإمامية لا ترث من العقار والأرض عيناً[4]. والحجة «لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه (الزوج) من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها»[5]. بينما عند بقية المذاهب يرث إخوة

(1) السيستاني، منهاج الصَّالحين 2 ص 319.

(2) القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 334.

(3) الصَّراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 182.

(4) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأُصولها، ص 133.

(5) الصَّراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 176 عن القمي، من لا يحضره الفقيه 4 ص 251 ـ 252.



الموروث وأعمامه، من غير نصف البنت، بالإعالة والعصبة، وترث الزَّوجة العقار عيناً. ولهذا أخذ العديد ممَنْ وريثاتهم بنات، ولا يريدون مشاركة أخوتهم وبقية عصبتهم في تُراثها، يسوون معاملاتهم وفقاً للمذهب الإمامي، بينما هم من أهل السُنَّة[1].

هناك اجتهاد في تفسير النُصوص، على الرَّغم من القول السَّائر لا اجتهاد في النَّص، فهناك من الأحكام، وعلى وجه الخصوص في الحدود، لا تناسب العصر وتطوره، بل غدت موضع نقد من قِبل لائحة حقوق الإنسان الدُّولية، وأن أغلب الدُّول ذات الأغلبية المسلمة قد التزمت بتلك اللائحة، فتركت ممارسة العقوبة بقطع اليد، أو الجلد أو الرَّجم، وعلماء الدِّين لم يعترضوا على ترك تلك العقوبات، بل على العكس بارك منهم إلغاءها، ففي علمهم ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2]. أقول: لماذا يُصر على العسر بالنِّساء في أن يُعاملنَ بتقاليد المذاهب لا بتقليد الدَّولة الواحد، عبر قانون يُشرع على أساس المستجدات، وتأتي معاملات النِّساء في المقدمة!

لإخوان الصفا وخلان الوفا (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) وقفة أمام قضية ميراث البنات؛ ويبدو أنها طُرحت للجدل آنذاك، لذا حاولوا تبريرها بطريقتهم، ويريدون القول

(1) راجع: المصدر نفسه، ص 177 ـ 179.

(2) سورة البَقرة، آية: 185.



إنها قضية يوجه حولها التَّساؤل. قالوا: «إذا فكروا في حكم المواريث أن لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فيرون أن الصَّواب كان أن يكون للأنثى حظ الذَّكرين، لأن النِّساء ضعفاء قلائل الحيلة في اكتساب المال»[1]. لكن بعد اكتساب المال لابد من المساواة.

عموماً طُرحت القضية، حسب ما تقدم في القرن العاشر الميلادي كإشكالية وبالبصرة، حيث عاش إخوان الصفاء، ومِن الأولى أن يقف أمامها أبناء القرن الواحد والعشرين، فمِنْ المخجل أن يُراد بالعراقيات اليوم العيش بلا قانون أحوال شخصية يساوي بينهنَّ في الأحكام وينصفهنَ. ومِن المفيد أن نأتي بحصص البنت عند الشِّيعة الإمامية، وربما كانت متأثرة بقضية «فَدك»، حيث فاطمة الزَّهراء الوريثة الوحيدة لأبيها، حسب ما تراه الشِّيعة، وهي مسألة تاريخية ما زالت تلقي ظلالها على الحالة الطَّائفية بالبلدان المختلطة المذاهب[2].

(1) إخوان الصفا، الرَّسائل، الرِّسالة الخامسة في ماهية الإيمان 4 ص 150.

(2) كانت فدك من أرض يهود خيبر أُخذت «لرَّسول الله خاصة لأنه لم يوجف عليها بخيل ولا رِكاب» (الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 2 ص 498 ـ 499). وبالتالي تكون فاطمة هي الوريثة الشرعية، فلما أتت مع عم أبيها العباس بن عبد المطلب إلى أبي بكر الصِّديق تطالبه بإرثها من فَدك قال لهما: «إني سمعتُ رسول الله يقول: لا نورث، ما تركناه فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال، وإني لا والله لا أدعُ أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعته» (المصدر نفسه 3 ص 73).

وبعد سنين وهبها معاوية بن أبي سفيان (ت 60 هـ) لمروان بن =



حصة البنت الوارثة مع الأب (جدها والد المتوفى) الثلاثة أرباع، وللجد الرُّبع. مثله مع جدتها والدة أبيها. مع الولد (أخوها) الثُّلث وله الثلثان. مع أخت أو أكثر من أخت بالتَّساوي. حصتها من ميراث أمها، بوجود زوج الأم، ثلاثة أرباع. مع وجود الزُّوجة يخرج الثُّمن لها والباقي للبنت، أي السُّبعة أثمان، ومثله مع وجود زوجات لأبيها لهنَّ الثمن والباقي للبنت[1].

ولأبي العلاء نقد لاختلاف قسمة المواريث، ويعتبر الأم أحق من البنت:

= الحكم(المصدر نفسه 4 ص 460)، ثم أمر باسترجاعها منه (المصدر نفسه 4 ث 511). بعد وفاة فاطمة اختلف حولها علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، بين أن تكون نحلها الرَّسول لفاطمة وبين أنها من إرث الرَّسول، فيكون لابن عباس حصة فيها، فسلمها عمر بن الخطاب، قائلاً لهما: «أنتما أعرف بشأنكما» (الحموي، معجم البلدان 5 ص 239). ولما ولي عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ) سلمها لأبناء فاطمة من العلويين، وبعده صودرت من عندهم لصالح بني أمية، ولما تولى أبو العباس السّفاح (ت 136 هـ) سلمها للحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ثم صادرها أبو جعفر المنصور (ت 58 هـ)، بعد خروج أولاد الحسن المذكور عليه، ثم أعادها المهدي بن المنصور (ت 169 هـ) فصادرها بعده ابنه موسى الهادي (ت 173 هـ)، وظلت بأيدي العباسيين حتى خلافة عبد الله المأمون (ت 218 هـ) حيث ردها لآل فاطمة (المصدر نفسه).

(1) الميرزا محمد تقي القمي، جدول حل المواريث على مذهب الإمامية، القاهرة: دار التَّقريب بين المذاهب ذي الحجة 1382 هـ. بخط أحمد النَّجفي الزَّنجاني.



حَيران أنت فأيَّ النَّاسِ تَتَّبِعُ
تَجري الحظوظُ لكلِّ جاهلٍ طَبِعُ
والأمُّ بالسُّدسِ عادتْ وهي أرأف مِنْ
بنتٍ لها النُّصفُ أو عرسٍ لها الربعُ
والحَتفُ كالثَّائرِ العاديْ يُصرعنا
والأرضُ تأكلُ هلّا تكتفي الضَّبعُ[1]

لمعروف عبد الغني الرَّصافي (1945) قصائد عدَّة في شأن المرأة، وقف فيها ضد الحِجاب، ومع تعليمها، وضد التَّحكم في شأن زواجها وطلاقها، وشكا حالها مع تشريع الميراث، قائلاً:

لم أرَ بين النَّاس ذا مظلمة
أَحقَّ بالرَّحمة من مسلمة
منقوصة حتى بميراثها
محجوبة حتى عن المكرمة[2]

بعد القوامة والتَّمييز في الإرث والشَّهادة أشاعت كلمة الإمام علي بن أبي طالب حول النِّساء دونية المرأة عقلاً وديناً. قال بعد فراغه من معركة الجمل ما هو أغلظ في النِّساء: «مَعَاشِرَ النَّاسِ، إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الإيمَانِ، نَوَاقِصُ الْحُظُوظِ،

(1) المعري، لزوم ما لا يلزم 2 ص 85.
(2) الرَّصافي، الأعمال الشِّعرية الكاملة، ص 469.



نَوَاقِصُ الْعُقُولِ: فَأَمَّا نُقْصَانُ إِيمَانِهِنَّ فَقُعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلاةِ وَالصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ، وَأَمَّا نُقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مِنْهُنّ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ، وَأَمَّا نُقْصَانُ حُظُوظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الأَنْصَافِ من مَوارِيثِ الرِّجَالِ. فَاتَّقُوا شِرَارَ النِّسَاءِ، وَكُونُوا من خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ، وَلاتُطِيعُوهُنَّ فِي المَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعْنَ فِي المُنكَرِ[1].

لذا تجد أبا الطَّيب المتنبي (اغتيل 354 هـ) عندما يرثي أُخت سيف الدَّولة الحمداني يحاول عزلها عن جنس النِّساء بقوله:

وإن تكن خُلقت أُنثى لقد خُلقت
كريمةً غير أُنثى العقل والحسبِ[2]

واضح أن قيادة أم المؤمنين عائشة لجماعة البصرة ضد عليّ بن أبي طالب أثرها في نفسه، فسمى أهل البصرة بجند المرأة وأتباع البهيمة، وهذه كاتبة تعطي علياً العذر في ما قاله في بنات جنسها: «كان لابد للإمام من استعمال أسلوب يواجه به السَّيدة عائشة من تأثير عظيم على النَّاس، لكي لا يتمكن من أن يلفت انتباههم إلى الخطأ، الذي وقعوا فيه، نتيجة انصياعهم لأوامرها،

---

(1) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، خطبة رقم: 79، ص 157.

(2) المتنبي، الديوان 2 ص 283. ومطلعها:

يا أختَ خيرَ أخٍ يا بنتَ خيرَ أبٍ ... كِناية بهما عَنْ أشرف النَّسبِ



وتحقيق طموحاتها بواسطتها»[1]. لكن السؤال: ما هو ذنب بقية النِّساء، أن يبقى نقصان العقل والدِّين ملازماً لهنَّ؟! ومِنْ جهة أخرى لماذا لم يرمِ الرِّجال لجنسهم لا لشخوصهم، مثلما رميت المرأة لجنسها لا لشخصها، وهم قد خرجوا وراء الجمل؟!

شاعت هذه الكلمة بين عامة النَّاس لما للإمام عليّ من حضور في كلِّ العصور، ولما للرِّجال من فائدة فيها، فقالوا: «لا تدع أم صبيك تضربه، فإنه أعقل مِنْها، وإن كانت أسن مِنْه»[2]. مع أن هناك حديثاً يقول، وإن كان ابن قيم الجوزية يصفه بالموضوع: «إذا دعت أحدكم أمه، وهو في الصَّلاة فليجب. وإذا دعاه أبوه فلا يجب»[3]. على أية حال، يغلب على الظن أن قائله رجل لا امرأة، بمعنى هناك من فكر برفع منزلة المرأة، مع احتمالنا أن واضعه لا يقصد مثلما يفهم من ظاهر الحديث، بقدر ما يقصد النجدة، التي تحتاج لها المرأة الأم أكثر من الرَّجل الأب.

نصح عليّ ولده الحسن (وكأنه يعلم أن موته سيكون على يد زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي)[4] بالقول: «إيَّاكَ

---

(1) الجواد، المرأة في نهج البلاغة ـ ص 261.

(2) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص 173.

(3) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف، ص 128 ـ 129.

(4) ورد في الرواية: أن معاوية بن أبي سفيان أغرى زوجة الحسن جعدة بنت الأشعث بزواجها من ولده يزيد «على أن تسم الحسن بن علي، وبعث إليها بمائة ألف درهم، فقبلت وسمت الحسن، فسوغها المال ولم يزوجها مِنْه، =



وَمُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ، فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إلى أَفْن، وَعَزْمَهُنَّ إلى وَهْن. وَاكْفُفْ عَلَيْهِنَّ من أَبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ إِيَّاهُنَّ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَى عَلَيْهِنَّ، وَلَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ من إدْخَالِكَ من لَايُوثَقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ، وَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَلَّا يَعْرِفْنَ غَيْرَكَ فَافْعَلْ. لَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ من أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رَيْحَانَةٌ، وَلَيْسَتْ بِقَهْرَمَانَة. وَلَا تَعْدُ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا، وَلَا تُطْمِعْهَا أَنْ تَشْفَعَ لِغَيْرِهَا،[1]! قال ذلك بدافع شغف ولده الحسن بالنِّساء، فمحب العلويين عزُّ الدِّين ابن أبي الحديد قال: «كان الحسن كثير التزوج»[2] تزوج سبعين امرأة.

= فخلف عليها رجل من آل طلحة فأولدها، فكان إذا وقع بينهم وبين بطون قريش كلام عيروهم، وقالوا: يا بني مُسممة الأزواج» (الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص 80).

لكن الأصفهاني ينقل رواية أخرى قال فيها الحسن لأخيه الحسين وهو يحتضر أن هذه ليست المرة الوحيدة التي يُسم فيها، وقد تبرأ أيضاً ساحة المتهمة: «لقد سقيت السم مراراً ما سقيته مثل هذه المرة، ولقد لفظت قطعة من كبدي، فجعلت أقلبها بعود معي، فقال له الحسين: من سقاكه؟ فقال: وما تريد مِنْه؟ أتريد أن تقتله! إن يكن هو هو (يعني معاوية) فالله أشد نقمة مِنْك، وإن لم يكن هو فما أحب أن يؤخذ بي بريء» (المصدر نفسه، ص 81).

(1) نهج البلاغة، من وصية إلى ابنه الحسن عند مُنْصرفه من صفين.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 4 ص 690. وحسب الطبري، تاريخ الأمم والملوك 4 ص 535 تعرض المِنْصور لما جرى بين معاوية والحسن في خطبة له: «فخدعه فانسلخ له مما كان فيه وسلمه إليه. فأقبل يتزوج النِّساء في كل يوم واحدة فيطلقها غداً».



قد لا يكون موقف السَّيدة عائشة من عليّ بريئاً من الهاجس الشَّخصي، فربما حزت في نفسها مشورته على الرَّسول في تطليقها عندما اتُّهمت مع صفوان بن المعطل في حادثة الإفك، وحينها قال عليّ للرَّسول: «لم يضق الله عليك والنِّساء سواها كثير»[1]. وإذا كان ذلك قد حدث بالفعل فكم لعبت التَّأثيرات الشَّخصية دورها في حشد الجيوش، والحكم على جنس النِّساء (مع أن لأم سلمة، وهي زوجة الرسول أيضاً، رأيها المساند لعلي بن أبي طالب! لا مجال للتعرض له).

والسُّؤال: ماذا تكون أحوال النِّساء وقد اجتمع رأي الإمام القائل بنقص دين المرأة وعقلها مع الحديث النَّبوي: **«حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا من رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً»؟**[2].

كانت المرأة المقصودة هي الملكة بوران بنت كسرى أبرويز،

---

(1) الواحدي، أسباب النزول، ص 225. الطبرسي، مجمع البيان 7 ص 205.

(2) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كُتب النَّبي إلى كسرى وقيصر، ص 363 رقم الحديث: 4425 وجامع الترمذي، باب الفتن، ص 1880 الحديث رقم: 2262.



التي قال الطبري في عدلِها وتدبيرها لمُلك أبيها: «فذكر أنها قالت يوم مَلكت: البرَّ أنوي وبالعدل آمر. وصيرت مرتبة شهر براز لفسفروخ، وقلدته وزارتها، وأحسنت السِّيرة في رعيتها، وبسطت العدل فيهم، وأمرت بضرب الورق (النقود) ورم القناطر والجسور، ووضعت بقايا بقيت من الخراج على الناس عنهم، وكتبت إلى الناس عامة كتباً أعلمتهم ما هي عليه من الإحسان إليهم، وذَكرت حال من هلك من أهل بيت المملكة، وإنها ترجو أن يريهم الله من الرِّفاهة والاستقامة بمكانها ما يعرفون به أنه ليس ببطش الرِّجال تُدوَّخ البلاد، ولا بيأسهم تستباح العساكر، ولا بمكايدهم ينال الظفر وتُطفأ النوائر، ولكن كذلك يكون بالله عزَّ وجلَّ، وأمرتهم بالطاعة وحضتهم على المناصحة، وكانت كتبها جمَّاعة لكلٍّ ما تحتاج إليه، وإنها ردت خشبة الصليب على ملك الروم مع جاثليق يُقال له إيشوعهب»[1].

تعني العبارة الأخيرة إصلاح سياستها الخارجية مع إصلاح داخل دولتها. فكيف يمكن الركون لرواية هذا الحديث على أنها صحيحة أو حسنة! وللطبري كلام مثل هذا في أختها وخليفتها آزَرمِيدخت، التي تآمر عليها القائد رستم وسمَل عينيها[2].

كان الصحابي أبو بكرة (ت 51 هـ)، هو الرَّاوية لهذا

---

(1) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 2 ص 164.

(2) المصدر نفسه.



الحديث، واسمه تردد في قضية المغيرة بن شعبة (ت 50 هـ) عندما اتهم بالزِّنى، وأتى أبو بكرة شاهداً، وهو أخو زياد بن أبيه (ت 53 هـ) لأمه سمية، إحدى رافعات الرَّايات قبل الإسلام بالطَّائف، وتسكن «في محلة يُقال لها حارة البغايا»[1]. وقيل مات أبو بكرة ولم تُقبل شهادته حيث جلده عمر بن الخطاب (اغتيل 23 هـ) لعدم إكمال الأدلة الشرعية ضد ابن شعبة[2]. أما الحدث فهو معركة الجمل (36 هـ) بالبصرة، ومسير أم المؤمنين عائشة إلى هناك لتولي قيادة المعركة ضد خلافة علي بن أبي طالب. إلا أنه بعدماحصل قد عُمم الحديث وأصبح قانوناً أبدياً ضد ولاية المرأة.

فمِنْ شروط الخلافة أو الإمامة العشرة، الخلقية والمكتسبة، تُعد الذُّكورة واحدها من الأولى، فحسب أبي حامد الغزالي (ت: 505 هـ): «لا تنعقد الإمامة لمرأة، وإن اتصفت فيها جميع خلال الكمال وصفات الاستقلال»[3]. نذكر أيضاً أن حادثة الجمل

(1) المسعودي، مروج الذَّهب 3 ص 192. لا تخلو القضية من حقيقة ادعاء زياد وإلحاقه بأبي سفيان، لكن لا تخلو في الوقت نفسه من المبالغة، فأغلب الروايات الخاصة بهذه المرأة كتبت في العهد العباسي، وهو لم يترك لا كبيرة ولا صغيرة إذا لم يسجلها على الأمويين.

(2) ابن عبد البَرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب 4 ص 1614.

(3) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 169 ــ 194. الشُّروط الخلقية أو الطبيعية في الإمامة أو الخلافة: البلوغ، العقل، الحرية، الذُّكورية، القريشية، سلامة الحواس. المكتسبة: النُّجدة، الكفاية، العلم، الورع.



لم تأتِ بهذا الحديث فحسب، بل بما قاله علي بن أبي طالب في شأن النِّساء، مثلما سبق تفصيل ذلك. والحال يُذكر بما جنته حواء من عصيانها لأمر الرَّب وأكلت من الشجرة، فابتلى البشر بذلك، مع أن العقول في مثل هذه الأمور تحدد الشَّخصية، ولا يؤخذ جنس النِّساء بامرأة.

لا ندري ما حجة واضع ذلك الحديث بعد الإطلاع على ما رواه الطَّبري في شأن تلك المرأة، التي لا يفلح قومها بولايتها! وهل يبقى لدى النِّساء أمل في تولي الحكم أو المشاركة فيه، وبرفع الرِّجال (القوامون) بوجوههنَّ مثل هذا النَّص؟ وعلى الرَّغم من عواطفنا التي شبت على حب علي بن أبي طالب وآل بيته، وصوت أمهاتنا المتوسلات باسمه عند الولادة، فإن كلمته في النِّساء تبدو قاسية خصوصاً في عصر النِّساء أخذنَ يحكمنَ مجتمعاتهنَّ، كملكات ورئيسات جمهوريات ووزارات!

لكن هل من العدالة محاكمة كلمة أو موقف علي بن أبي طالب من المرأة أو ممارسة عمر بأدوات زماننا؟ يمكن ذلك في حالة واحدة وهي عندما لا يفصل بين الأزمِنَة في محاولة لفرض زمنٍ على آخر، وهو ما يجري اليوم! فهل لنا أن نقبل حديثاً يقرن بالجهل وقلة العلم بكثرة النِّساء، وهل غاب عن واضع الحديث توازن الطَّبيعة بين ذكر وأنثى، وغاب عنه أيضاً الاستعداد الطبيعي لدى المرأة في التعلم؟ جاء في الحديث: «مِنْ أشراط



الساعة أن يقل العلم ويظهر الجهل، ويظهر الزِّنى وتكثر النِّساء ويقل الرِّجال، حتى يكون لخمسين امرأة قيم الواحد»[1].

في قضية المرأة والتَّعامل مع النُّصوص المقيدة لحرياتها يمكن العودة إلى الاجتهاد والعمل على التصالح مع الزَّمن. وأن تتم معالجة النصوص على مقتضى المستجدات، يشملها الحديث «أنتم أعلم بأمر دنياكم»، ونساء اليوم لسنَ نساء الأمس، ولسن خارج أمر الدنيا. جاهد الرَّسول ضد الإرث القبلي، لكن موقف المجتمع كان سلبياً. فلئن تخلى عن عبادة الأوثان والأصنام فلم يتخل عن موروثه في معاملة النِّساء. على الرَّغم مِنْ ذلك هناك شواذ في فهم العشيرة للمرأة، ومِنْ بعدها عند فقهاء مسلمين أجازوا للمرأة الاتصال بالسَّماء، أي النُّبوة.

تظل تجربة سجاح بنت الحارث التميمية (ت 55 هـ) ظاهرة متعالية على السَّائد، ففي وقت كانت فيه النِّساء بالجزيرة جزءاً من ميراث الرِّجال كما سلفت الإشارة، وليس هناك حدود للتَّسري بالجواري، تظهر امرأة تقود نحو أربعين ألف رجل اقتنعوا بنبوتها، بينهم قادة مثل: الزُّبرقان بن بدر[2]. كانت سجاح كاهنة لها علم بالكتب تعلمته من بني تغلب النَّصارى، عاشت معتزلة حتى وفاتها بالبصرة زمن معاوية بن

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب العلم 2 ص 60 ـ 61 الحديث رقم: 79.

(2) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 121 وما بعدها.



أبي سفيان. ورغم سطوتها وشرفها وعلمها وصلاة والي البصرة على جنازتها[1] حولها الرُّواة والقصاصون المسلمون إلى مجرد غانية وأضحوكة.

لم يرد في كتب التاريخ ما يمنع سجاح من النُّبوة لجنسها بل لأنها أرادت تأسيس دين آخر تعارض فيه الإسلام. التفت أحد أتباعها عطارد بن حاجب، وقيل قيس بن عاصم إلى جنس نبيته فقال:

أمست نبيتنا أنثى نُطيفُ بها
وأصبحت أنبياء النَّاس ذكرانا[2]

وقال آخر فيها:

أضلَّ اللهُ سعيَ بني تميم
كما ضلت بخُطبتها سِجاحُ[3]

يكشف ابن حزم (ت 456 هـ) عن نزاع كبير دار بين فقهاء قرطبة حول نبوة النِّساء، قال: «هذا فصل لا نعلمه، حدث التنازع العظيم فيه إلا عندنا بقرطبة، وفي زماننا، فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النُّبوة في النِّساء جملة وبدعة من قال ذلك،

---

(1) الزِّركلي، الأعلام 3 ص 122.

(2) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 127. المسعودي، مروج الذَّهب 3 ص45.

(3) المسعودي، مروج الذَّهب 3 ص 45.



وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت للنِّساء نبوة وذهبت طائفة إلى التَّوقف في ذلك»[1]

لم يجد ابن حزم مانعاً من الوحي للمرأة، رغم ما ورد في القرآن: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ﴾[2]. لكن الفقيه الظَّاهري يجعل للنِّساء النُّبوة دون الرِّسالة، وهو من باب الإنباء أو الإعلام، ومَنْ تبلغه السَّماء بأمر فهو نبي، رجلاً كان أو امرأة.

لقد أنبأ الله مريم أم عيسى بالقول: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا فَكُلِي وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗاۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾[3]. لكن سجاح تعدت الأمر إلى الرِّسالة والقيادة، فكان صوت مؤذنها شبث بن ربعي الرِّياحي[4] يعلو في سماء اليَّمامة سوية مع صدى أذان بلال الحبشي في سماء قلعتي الإسلام مكة والمدينة.

على الرَّغم من القول: المرأة ناقصة عقل ودين، مثلما تقدم، إلاّ أن نبوة المرأة شغلت فقهاء قرطبة مثلما شغلت مسألة

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 4 ص 17.

(2) سورة يوسف، آية: 109.

(3) سورة مريم، آية: 24 ــ 26.

(4) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 126.



صلاحيتها للقضاء فقهاء الكوفة وبغداد. ولم يشذ عن العرف العشائري المذكور غير من لا عشيرة له، وهو الإمام أبو حنيفة النُّعمان (150 هـ). قال أبو حنيفة: «يجوز أن تقضي المرأة، في ما تصح شهادتها، ولا يجوز أن تقضي في ما لا تصح شهادتها»[1]. أي «يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال»[2] لا بالحدود والقصاص، حيث لا تصح شهادتها فيها. وزاد في ذلك محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ): «يجوز قضاءها في جميع الأحكام»[3]. أن «تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كلِّ شيء»[4]. وهنا يأتي التّعقيد في أمر شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد في عدة أمور، فكيف تكون قاضية ولا تتساوى شهادتها بشهادة الرَّجل!

ربما وفقاً لهذا الرَّأي أصبحت قهرمانة شغب أم المقتدر العباسي صاحبة مظالم، جلست لها عند قبر صاحب الفتوى أبي حنيفة، وكأنها تشهده على تحقيقها، فما بين المظالم والقضاء آصرة العدالة. لكن إن عدلت القهرمانة أو جارت فليست مسؤولية أبي حنيفة ولا الطَّبري، وهل كان العدل من سمة الرِّجال على الدوام حتى يعدم في النِّساء لجنسهنَّ؟!

---

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 65.
(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 449.
(3) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 65.
(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 449.



فرضت على النِّساء أعراف أخذت قوة النَّص الدِّيني، ونصوص دينية تحدثت بمصلحة الرِّجال. فالصحوة الدِّينية الحديثة المزعومة لم تأت للمرأة بقيمة واعتراف بدورها؛ بل العكس زادت من أغلالها، ونموذجها دولة طالبان التي فرضت عليها حجاب الثِّياب القاتم وحجاب جدران الدَّار، وبالتالي حجاب العقل. وتحاول المجموعات المتشددة إفهامنا بأن نقاب المرأة وخضوعها لزَوجها وحبسها بالدَّار هي أهم علامات تدين المجتمع وعدالته! نعم، تجد الأحزاب الدِّينية في النَّص الديني ما يؤيد وجهة نظرها، لكن هل يصح أن تكون ملاحقة المرأة بالحجاب والممنْوعات دون الرَّجل عدالة إلهية؟

ما نراه في تغييب المرأة عبر نصوص دينية هو جعلها موضع الشَّك في تصرفاتها فهي المسؤولة الأولى عن شرف المجتمع، سفورها وابتسامتها تثيران الغريزة الجنسية وتُضل الرَّجل عن دينه. وللغرابة أن نساءً يساعدنَ على اضطهاد أنفسهنَّ لأن الدِّين، حسب تشريع الرِّجال، يريد لهنَّ هذه المكانة، مع أن في الدِّين فسحاً حجبتها قيم العشيرة والمجتمع الأبوي، وإلا كيف استرشد بعض الفقهاء إلى القبول بقضاء المرأة، وكيف نفهم أن عقوبة الزِّنى لا تفرض إلا بشهادة أربعة شهود يرون الميل في المكحلة! ألم يكن هذا الإجراء حماية للنِّساء من تعسف النِّظام العشائري ضد المرأة؟



لقد احتج الرَّجل بالآية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1] سنداً لشرعية هيمنته، لكن الرَّجل وهو المفسر يغض الطَّرف عن شطر الآية الآخر: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ﴾[2]. فأي قوامة لرجل تكسب زوجته أو أخته وتنفق على البيت مثلما يكسب وينفق، وأي قوامة للمتشددين أو المتدينين من المسلمين بأوروبا وللمرأة مساعدة من الدولة مثلما هي لهم، بل وهم يعتاشون على الضَّرائب التي تؤديها النِّساء الأوروبيات والعربيات من أجورهنَّ في الدَّولة؟

ما ندركه تماماً أن حدوث كل ارتداد اجتماعي إلى الخلف، لا يرتكز إلا على تقييد حركة النِّساء بحجاب ومحرم (لا يجوز خروج المرأة أو سفرها إلا مع أحد محارمها من زوج أو أب أو أخ)، وما يترتب على ذلك من ارتداد فكري واجتماعي، ضحيته أن توصف المرأة بنقص الدين والعقل! فالقيد الاجتماعي المحيط بالمرأة سيؤدي حتماً إلى نقص في العقول!

غير أن الغرض الذي من أجله فرض التَّفريق القاسي بين الجنسين، وهو خشية الاتصال الجنسي، لم يتوقف يوماً من الأيام بل يزداد في المجتمعات المتشددة. فمِنْ حاجة دعا سلفيون إلى ما عُرف بأوروبا بزواج الصَّداقة، وزواج المتعة، مثلما هو الحال

(1) سورة النِّساء، من الآية: 34.

(2) سورة النِّساء، من الآية: 34.



لدى الشِّيعة، مثلما دعا له الشَّيخ عبد المجيد الزنداني[1]، وزواج «المسيار»، وما أشيع حوله في المملكة العربية السعودية، وأن الدَّولة الدِّينية بإيران لم تستطع إزالة الدَّعارة.

ما هو غير معروف أن الشَّيخ الزَّنداني، الذي وضع اسمه على قائمة الإرهاب والمحارب ضد الحضارة الغربية والمتاجر بالشباب اليمني إلى أفغانستان، اقتبس هذا النَّوع من الزَّواج من أهل الغرب، فأطروحة زواج الصَّداقة أطلقها القاضي الأمريكي ليندسي في زمنٍ كانت أمريكا تعتبرها بغاءً. قال آية الله المطهري مفضلاً زواج المتعة: «إن أطروحة زواج الصَّداقة التي اقترحها رجل محافظ وحكيم قُصد مِنْها إيجاد نوع من الثبات في العلاقات الجنسية، فقد انتبه ليندسي إلى أن المشكلة الأساسية في الزواج هي افتقاد المال»[2].

(1) في أحد أيام يناير (كانون الثاني) 1992 قتلت الفتاة لينا مصطفى عبد الخالق (وزير العدل ورئيس المحكمة العليا باليمن الجنوبي) عند خروجها من دار الشَّيخ الزَّنداني، وبمسدس ابنته بعد انتمائها لحزبه حزب الإصلاح السلفي باليمن. قيل قتلت بعد قرارها الإنسحاب من الحزب، وقيل رفض الزَّواج من أحد مشايخ الحزب، على أنها انتحرت، لكنني سمعتُ من والدها القاضي أنها قُتلت عند خروجها من دار الزَّنداني، وأن فردتا نعليها كانا متفرقتين، بما يثبت أنها كانت هاربة راكضة. غابت ملامح لينا وراء النِّقاب من لحظة انتمائها، وبسرعة أصبحت عضواً في التَّنظيم، وانقطعت عن أهلها، بعد أن تنقبت، أتذكرها كانت طالبة في المرحلة الإعدادية بثانوية الجلاء (1986 ـ 1987)، وكنت أُدرس مادة الفلسفة، بخورمكسر من عدن، قبل حجابها ونقابها.

(2) مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 42.



وسط هذا التَّشدد أدرك فقهاء عديدون قيمة المصالحة مع حركة الزَّمن، وأن التَّحضر والتَّمدن الذي يضمن للإسلام الديمومة منوطاً بالمساواة بين الرِّجال والنِّساء، منهم الشَّيخ السُّوداني محمود محمد طه، الذي أعدمته سلطات جعفر النميري (18 كانون الثاني 1985) مشمولاً بتطبيق ما عُرف بقوانين الشَّريعة الإسلامية بالسُّودان.

قال الشَّيخ طه: «الأصل في الإسلام المساواة التَّامة بين الرِّجال والنِّساء. الأصل في الإسلام أن المرأة كفاءة للرَّجل في الزَّواج. الأصل في الإسلام السُّفور لأن مراد الإسلام العفة، وهو يريدها عفة تقوم في صدور النِّساء والرِّجال لا عفة مضروبة بالباب المقفول والثُّوب المسدول. الأصل في الإسلام المجتمع المختلط بين الرِّجال والنِّساء»[1]. تناسب هذه الأُصول طبيعة البشر ولا يناسبها قولهم على لسان النَّبي: «لا يخلونَّ رجل بامرأة ليست له بمحرم إلا همَّ أو همّت به... قيل يا رسول اللّه وإن كانا صالحين؟ قال: ولو كانت مريم بنت عمران ويحيى بن زكريا»[2].

إن مهمة الاجتهاد هو إيجاد السُّبل لخلق الثِّقة بين الجنسين، فمِنْ مُنطلق ذكوري تُفسر علاقة الرَّجل بالمرأة مثل علاقة الذئب بالشَّاة، ويوصي المرأة بالاحتماء، فهي الفريسة والمتهمة في آن

---

(1) طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص 104 ـ 110.

(2) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 148.



واحد. وعلى الرَّغم من ادعاء الحركات الإسلامية المعاصرة، مع التَّباين بتحقيق الثِّقة بين الرِّجال والنِّساء، تراجعت نظرة منتسبيها إلى بداية القرن العشرين أو أبعد من ذلك. فمرحلة الثَّلاثينات بمصر والعراق كانت متقدمة قياساً بممارساتهم الرَّامية لتقوية الحواجز بين نصفي المجتمع، فأول دعواتهم حجاب النِّساء وعزلهنَّ في دور العبادة، وفي مُناسبات الفرح والحزن، بقوة الدُّعاية ومِنْ ثم بقوة السُّلطة.



الفصل الثاني

الأحوال الشَّخصية

النِّساء العِراقيات نموذجاً

بعد شهور من العمل المتواصل للجنة صياغة الدُّستور، والتي لم يُوافَق عليها إلا بعد جدل حام داخل الجمعية الوطنية وخارجها (2004)، عُرضت مسودة الدُّستور الدَّائم (2005) على الملأ العراقي للاستفتاء. ومثلما توقع الكثيرون نالت النَّجاح الساحق بالمحافظات الجنوبية والشّمالية والوسطى، ما عدا ديالى، والفشل الساحق أيضاً في المحافظات الغربية والموصل. إلاّ أن النِّسبة القادرة على إفشال المسودة لم تتوفر في المحافظات الرَّافضة الثَّلاث، حسب ما نص عليه قانون إدارة الدولة العراقية مارس 2004، في المادة الحادية والستين الفقرة (ج): «يكون الاستفتاء العام ناجحاً، ومسودة الدُّستور مصادقاً عليها، عند موافقة أكثرية الناخبين في العراق، وإذا لم يرفضها ثلثا الناخبين في ثلاث محافظات أو أكثر».

تعرضت مسودة الدُّستور، قبل الاستفتاء، إلى نقود واسعة داخل



العراق وخارجه، عبر اجتماعات وندوات ورسائل موجهة ومقالات، يضاف إلى ذلك التحريضات العنيفة التي استخدمتها القوى المعارضة له، منها التَّحريض على الاستفتاء بــ (لا)، ومنها الحضُّ على المقاطعة، وأشد من هذا ما تعرض له أعضاء لجنة الصِّياغة من تهديدات ومقاتل.

ومن المفارقة أن ديباجة مسودة الدُّستور أشارت إلى أسبقية عراقية في صياغة القوانين والشَّرائع: «على أرضنا سُنَّ أول قانون وضعه الإنسان. وفي وطننا خط أعرق عهد عادل لسياسة الأوطان». نعم حصل هذا، إلاّ أن انقطاع الإنسان العراقي عن حضارته أعاده إلى نقطة الصِّفر، أو المربع الأول كما يقال. صحيح أنه ليست المرة الأولى التي تشهد فيها أرض العراق بناءً قانونياً استشراعياً، فلا شريعة حامورابي كانت خافية، ولا القوانين والشَّرائع التي قبلها: أورنامو، ولبيت عشتار بن أنليل، وإشنونا[1]، لكن ما العبرة بهذه الخلفية الحضارية والبلد لقرون طويلة يُدار بشريعة الغاب؟!

لم يبق من تلك الشَّرائع، ولا التي خلفتها، شيئاً مذكوراً، حتى طلب هارون الرَّشيد من قاضي القضاة أبي يوسف (ت 182 هـ) كتابة دستور يسير بموجبه الولاة والقضاة، وسماه بكتاب

(1) راجع: مرعي، قوانين بلاد ما بين النَّهرين.



«الخراج». فهو حسب مقدمة صاحبه: «إن أمير المؤمنين أيده الله سألني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج، والعشور، والصدقات، والجوالي (أهل الذمة)»[1]. والقصد من الإشارة إلى هذا التَّكليف أن الدَّولة العباسية، والإسلامية عموماً لم تعن بالحقوق المدنية، ولم تحتج إلى دستور في سياسة البلدان، مثلما اهتمت بعصب وجودها وهو ضمان المورد المالي.

حتى 1906 وهو عام المشروطة والمستبدة، حيث الحركة الدُّستورية، لم يتذكر العراقيون من إرثهم الشَّرائعي القديم شيئاً، لذا استقبلوا دستور (1908) العثماني مختلفين: وجهاء السُّنَّة ضده، ووجهاء من الشِّيعة معه. وكم يبدو التَّاريخ يعيد نفسه وهم يختلفون اليوم حول مسودة الدُّستور، شيعة معه وغالبية سُنِّية ضده، وكادت ثلاث محافظات ذات كثافة سُنِّية تسقطه، ويترتب على ذلك حل الجمعية الوطنية، وانتخابات جديدة، وكأن انتخابات كانون الثاني (يناير) 2005 لم تحصل!

أعلن ببغداد الدُّستور العثماني تموز (1908)، وكتبت عبارة بالتركية على واجهة سراي الحكومة تقول: «حريت عدالت مساوات أخوت»[2]. وبالوقت الذي استبشر فيه الشِّيعة من مقلدي

---

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 3.

(2) العلاف، بغداد القديمة، ص 158، وما ذكره علي الوردي في عبارته «فوجئ أهل بغداد في يوم 24 نيسان 1908» (لمحات اجتماعية، 3 ص =



أصحاب المشروطة تحقيق حياة دستورية اجتمع وجهاء أهل السُّنّة وألفوا جمعية مناهضة للدُّستور باسم «المشور» دفاعاً عن الشَّريعة ومقاومة الأفكار اللادينية[1]، وضد جمعية الاتحاد والتَّرقي التي حققت الدُّستور.

كان في مقدمة المعترضين على الدِّيمقراطية أول رئيس وزراء عراقي، في ما بعد، السيد عبد الرحمن النقيب الكيلاني (ت 1927). تظاهر هؤلاء بالدِّفاع عن الشَّريعة المحمدية ضد الدُّستور مع أن شيخ الإسلام، وهو مفتي السَّلطنة الرَّسمي، حث السُّلطان عبد الحميد، أثناء انعقاد مجلس الدولة، على تحقيق مطلب إعادة الدستور. قال: «أجبهم إلى رغائبهم، وامنح الدستور فإنه مطابق للشَّرع الشَّريف»[2].

ومثلما هو الحال اليوم ليس كل أهل السُّنَّة كانوا ضد الدُّستور العثماني. فيومها ألقى الشَّاعر معروف الرَّصافي وهو من اللبة السُّنِّية بالعراق، وسط حشد البغداديين أمام سراي الحكومة بالقشلة، قصيدة تأييد للدُّستور، منها:

= 161) كان خطأً فتاريخ إعلان الدستور هو 23 تموز، كما ورد في المصدر نفسه ص 131.

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث 3 ص 164.

(2) المصدر نفسه، ص 131، عن سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، ص 99.



إذا انـقـضـى مـارت فـأكـسـر الـكـوزا
واحـفـل بـتـمـوز إن أدركـت تـمـوزا[1]

لكن في تطور آخر، حصل بعد سنوات على سقوط العهد العثماني، أن اتفق وجهاء العراق العام 1925 على قانون هو بمثابة الدُّستور الدَّائم للدَّولة، عرف بالقانون الأساسي العراقي، ليبقى سارياً حتى ألغي بالدُّستور المؤقت تموز 1958، بعبارة تقول: «فإننا باسم الشَّعب نعلن سقوط القانون الأساسي العراقي وتعديلاته كافة منذ 14 تموز سنة 1958، ورغبة في تثبيت قواعد الحكم وتنظيم الحقوق والواجبات لجميع المواطنين نعلن الدستور الموقت هذا للعمل بأحكامه في فترة الانتقال إلى أن يتم تشريع الدستور» (الدُّستور الموقت 1958). وظلت الدَّساتير الموقته تلغي بعضها بعضاً حتى كتابة مسودة الدُّستور الحالية، التي قلما شهد العراق خلافاً على قضية مثل الخلاف عليها.

جرى الخلاف على أكثر مواد الدُّستور، ما اختص بالتَّنظيم الإداري، وعلاقة الدِّين بالدَّولة، وتحديد الانتساب القومي للعراق، وإدارة الاقتصاد والثَّروات، وما اختص بمعاملة النِّساء. وهنا نصب الاهتمام على المادة (39) الخاصة بالأحوال الشخصية وما خص

(1) الملاف، بغداد القديمة، ص 158 ـ 159، وسلانيك مدينة قدم منها الضباط الذين فرضوا على عبد الحميد إعادة الدستور.



معاملات النِّساء الفقهية، فكل سلبيات عدم التَّقيد بقانون مدني للأحوال الشَّخصية تجني إيذاءه النِّساء دون الرِّجال.

جاء في المادة المذكورة: «العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشَّخصية، حسب دياناتهم، أو مذاهبهم، أو معتقداتهم، أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون». يفهم من هذه المادة أن الدُّستور الحالي قد ألغى قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لعام 1959، الذي هدف إلى توحيد أحكام المذاهب الفقهية الإسلامية الخمسة بالعراق، بما يجاري روح العصر، ويضمن التعامل المدني والحضاري مع النِّساء. أما فقرة ينظم بقانون فلا تعني أكثر من عودة كلُّ أبناء مذهب إلى فقهائهم، ليواجهوا ما يُختلف حوله بشأن النِّساء.

وعلى الرَّغم من أن شرائع العراق الرَّسمية القديمة، من شريعة حامورابي وسواها، اهتمت بتنظيم العلاقات الاجتماعية، من شروط الحياة الزَّوجية وفسخها، والحقوق والواجبات المتبادلة بين النِّساء والرِّجال، والآباء والأولاد، والعبيد والسَّادة، إلاّ أن الأنظمة الإسلامية تركتها لأئمة المذاهب، مع أن الدَّولة العباسية منذ هارون الرشيد تبنت المذهب الحنفي، وظل للشِّيعة أو الشَّافعية مراجعهم في الشَّأن الاجتماعي، من تنظيم علاقات الزَّواج والطَّلاق والميراث وغيرها.

كذا الحال مع الدولة العثمانية، التي اعتمدت المذهب الحنفي



أيضاً، لكن ليس لها اجبار رعاياها من أتباع المذاهب الأُخر أن ينظموا علاقاتهم وفق هذا المذهب، رغم أن تطبيق نظام المحاكم النِّظامية بدأ ببغداد العام (1879)، عندما نشأت «دائرة العدلية»، وأخذ قضاة الشَّرع محلهم في المحاكم المدنية.

ففي العام 1876 صدرت قوانين «مجلة الأحكام الشَّرعية»، وطبقت في نواحي الدَّولة العثمانية كافة، واقتصر العمل فيها على المذهب الحنفي. لكنها «لم تشمل أحكامها الأحوال الشَّخصية والوقف، بل اختصت بالعقود والمعاملات»[1]. وفي العام 1917 صدر ما عرف بقانون العائلة العثماني[2]. وقد تعاملت السُّلطات البريطانية بالقانون نفسه في الأحوال الشخصية. غير أن فرض المذهب الحنفي في العهد العثماني وبعده أدى «إلى ابتعاد غالبية النَّاس العظمى عن المحاكم الشَّرعية»[3].

في هذا الصَّدد «نقل عن أحد قضاة مدينة كربلاء أنه مكث في منصبه تسعة أعوام لم ير فيها ولا دعوى واحدة»[4]. فالشِّيعة بكربلاء يراجعون قضاة وفقهاء مذهبهم الشَّرعيين. ساعد على ذلك عدم وجود إلزام في البت بأمور الأحوال الشَّخصية أمام

---

(1) خروفة، شرح قانون الأحوال الشخصية 1 ص 23.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه 1 ص 332.

(4) النجار، الإدارة العثمانية في ولاية بغداد، ص 332 عن نور الدين الواعظ، الروض الأزهر، ص 430.



المحاكم الرَّسمية. وفي العام 1923 شكلت المحاكم الجعفرية، وأسس مجلس تمييز شرعي جعفري[1]، وترأسه الفقيه الشِّيعي المتنور هبة الدِّين الشُّهرستاني (ت 1967) آنذاك.

بعد هذا جاءت المادة السَّابعة والسَّبعون من القانون الأساسي العراقي 1925: «يجري القضاء في المحاكم الشَّرعية وفقاً للأحكام الشَّرعية الخاصة بكل مذهب من المذاهب الإسلامية؛ بموجب أحكام قانون خاص، ويكون قاضي من مذهب أكثرية السُّكان في المحل الذي يعين له، مع بقاء القاضيين السُّنِّيين والجعفريين في مدينتي بغداد والبصرة» (القانون الأساسي).

وحددت المادة التَّاسعة والسَّبعون اختصاص المجالس الرُّوحية لليهود والمسيحيين في البت بأمور الزواج وغيرها من أمور الأحوال الشَّخصية؛ الموافق عليها من قبل وزارة العدل، في ما يخص أفراد الطَّائفة. وإلى جانب ذلك هناك مستشارون في المحاكم المدنية مختصون بالأمور المتعلقة بالصَّابئة المندائيين والأيزيديين. ومعلوم أن هاتين الطَّائفتين أو الدِّيانتين لم تعترف بهما الدَّولة العثمانية حتى خروجها من العراق[2]، على الرَّغم من موقف الإمام أبي حنيفة النعمان الإيجابي من الصَّابئة

(1) العاني، أحكام الأحوال الشخصية في العراق، ص 3.

(2) حارث يوسف غنيمة، الطوائف الدينية في القوانين العراقية، مجلة بين النهرين، العدد 68 السنة 1989.



المندائيين، وورد اسمهم في القرآن في ثلاث سور: «البَقرة»، و«المائدة»، و«الحج» أسوةً مع أهل الكتاب. إلا أن قضية الإرث ظلت وفق الشَّريعة الإسلامية. جاء في المادة المذكورة من القانون الأساسي العراقي 1925 ما نصه:

1 ـ في المواد المتعلقة بالنكاح، والصداق، والتفريق، والنفقة الزوجية، وتصديق الوصايات، مالم تكن مصدقة من كاتب العدل، خلا الأمور الداخلة ضمن اختصاص المحاكم المدنية في ما يخص أفراد الطائفة، عدا الأجانب منهم.

2 ـ في غير ذلك من مواد الأحوال الشخصية المتعلقة بأفراد الطوائف عند موافقة المتقاضين.

أما المادة الثَّمانون فتنص على: «تعين أصول المحاكمات في المجالس الروحانية الطائفية، والرسوم التي تؤخذ فيها بقانون خاص، وتعين أيضاً بقانون الوراثة وحرية الوصية، وغير ذلك، من مواد الأحوال الشخصية التي ليست من اختصاص المجالس الروحانية الطائفية».

بعدها جرت عدة محاولات لتشريع قانون يوحد البتَّ بالأحوال الشخصية على أساس مدني، كانت البداية 1933 عندما «جرت محاولة لإصدار قانون الأحوال الشخصية، قام بها التدوين القانوني، ووضعت لائحة لهذا المشروع، غير أنها تعثرت»[1]. ثم

(1) خروفة، شرح قانون الأحوال الشخصية 1 ص 23.



جرت محاولة أخرى العام 1945 عندما «أصدرت وزارة العدل أمراً بشكيل لجنة من أربعة أعضاء عهدت إليها وضع لائحة قانون الأحوال الشخصية، وانجزت هذا المشروع»[1].

إلا أن اللجنة لم تتمكن من تجاوز المادة (77) من القانون الأساسي العراقي (1925)، والتي «نصت على أن القضاء في المحاكم الشَّرعية إنما يجري وفقاً للأحكام الشَّرعية الخاصة بكل مذهب من المذاهب الإسلامية». لذا «أخذت الفقه الإسلامي أساساً لمشروعها كوحدتين أساسيتين، هما المذهب السُّنِّي والمذهب الجعفري، فدونت ما أمكن الاتفاق عليه، ولم يقدر لهذا المشروع أن يصبح قانوناً يعمل به»[2].

يبدو أن المعارضة الدِّينية لعبت دورها في حجب هذا القانون الذي فيه إضعاف لسُلطة الفقيه الشَّرعية بوجود المحاكم المدنية، وأن التقريب بين المسائل الفقهية للمذهبين سيقلص من خصوصية هذا المذهب أو ذاك، ويؤثر على مجمل التَّمايز الطَّائفي، وهذا بالتأكيد ليس من مصلحة المؤسسة الدِّينية عموماً، التي تسمتد قوتها من التفاف الأتباع حولها في أمور الشريعة.

أفصح آية الله السيد محسن الحكيم (ت 1970) عن معارضة مشروع 1945 لسن قانون الأحوال الشَّخصية في رسالته إلى قادة

---

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) المصدر نفسه.



انقلاب 8 شباط 1963 طالباً منهم الغاء القانون 188 لعام 1959. قال: «وأضيف هنا أن حكومة العهد الملكي سبق أن شرعت قانوناً للأحوال الشخصية خالفت فيه الشرع الإسلامي، وعرضته على مجلس النُّواب، فأرسلتُ أحد أولادي للإتصال بالنُّواب، وابلاغهم استنكاري لهذا القانون، ووجوب إلغائه. وأصدرت رأيي بهذا الشَّأن. مما حدا بالنُّواب إلى معارضته، فاضطرت الحكومة إلى إحالته على لجنة مختصة لدراسته وإعادة النظر فيه»[1].

وبما أن قانوناً مثل قانون الأحوال الشخصية قد صدر ببلدان إسلامية عديدة: مصر، الأردن، سوريا، المغرب، تونس، فلا يمكن أن يبقى العراق ممزقاً في قوانينه الشَّرعية، خصوصاً وأن بلداً مثل تونس قد تجاوز المذهب السُّنِّي هناك، وهو المالكي، وعمل بما ذهب إليه المذهب الجعفري، مثلما مرت الإشارة، في إلغاء العصبة وأن البنت الواحدة يكون الإرث من حصتها، مع حجب الأعمام وغيرهم، ومَنْ هم ليسوا أصحاب فرض. ومنع تعدد الزوجات منعاً باتاً، وسوريا قيدته بشروط، بسبب شرعي، وقدرة الزَّوج على النَّفقة[2]، وهذا يمكن التلاعب فيه من قبل

---

(1) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 10، عن جريدة الجهاد، العدد 8، 19 آذار 1963.

(2) الصَّراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتَّقليد، ص 67.



الزَّجل. أما تونس فالمادة الثامنة من قانونها منعت تعدد الزَّوجات منعاً باتاً، وفرضت عقوبة على المخالف[1]. كذلك حرم قانون جمهورية اليمن الدِّيمقراطية (1967 ـ 1990) الزَّواج بأكثر من واحدة، ووضع عقوبة على ذلك بعد التَّفريق.

جاءت الخطوة العملية بالعراق بعد 14 تموز 1958، عندما «ألفت وزارة العدل بأمرها (560) والمؤرخ 7 ـ 2 ـ 1959 لجنة لوضع لائحة الأحوال الشخصية. استمدت مبادئها مما هو متفق عليه من الأحكام الشرعية، وما هو المقبول من قوانين البلاد الإسلامية، وما استقر عليه القضاء الشرعي في العراق»[2]. وبعد أن أكملت لجنة وزارة العدل عملها أُعلن القانون في 19 ـ 12 ـ 1959، وبطبيعة الحال استقبلته المؤسسة الدينية، الشيعية وفقهاء مِن أهل السُّنَّة، بالامتعاض والهجوم، بحجة مخالفته للشريعة الإسلامية.

خالف قانون 188 لعام 1959، حسب معارضيه، الشَّريعة الإسلامية ظاهراً في المادة الثَّامنة، الخاصة بتوحيد سن الزَّواج، والمادة الثَّالثة عشرة، الخاصة بتقييد تعدد الزَّوجات، والمادة الرَّابعة والسَّبعون، الخاصة بمساواة الذُّكور والإناث بالإرث.

ما يخص سن الزَّواج فقرره القانون بثماني عشرة سنة للجنسين، وترك مجالاً للقاضي أن يحدد فيه سن البلوغ بأقل من

---

(1) المصدر نفسه، ص 68.

(2) خروفة، شرح قانون الأحوال الشخصية 1 ص 27.



ثماني عشرة، أي بين 15 و16 سنة، وأن يكون الزّواج بموافقة ولي الأمر. وبطبيعة الحال يخضع لهذا القانون اليهود أيضاً الذين جعلوا، حسب فقههم، سن الزَّواج 13 سنة للذكر، و12 سنة للأنثى. بينما قرره المذهب الحنفي للذَّكر 18 سنة وللأنثى و17 سنة. والمذهب الشّافعي والحنبلي: 15 سنة لكل منهما. والمذهب المالكي: 17 سنة، مع ذلك هناك تزويج دون هذه الأعمار. مثلما سنلاحظ في فصل «عرائس الموت».

لكن الفجوة الكبرى في سن الزواج تظهر ما بين القانون والفقه الجعفري الذي حدده بتسع سنوات. وعند العديد من الفقهاء المعاصرين تجوز الخطبة والعقد حتى في سن الطفولة، فما عدا الممارسة الزّوجية المباشرة يجوز بما دون التسع سنوات بقية الاستمتاعات حتى ولو في الرّضيعة، وهذا بطبيعة الحال لا يحدث إلا بعقد وخطبة. والدّليل على هذا ماذهبت إليه رسائل الفقهاء، في شأن الرضيعة. وهذا ما سنأتي عليه في فصل لاحق.

كما خالفت المادة الثّالثة عشرة، حسب معارضي القانون، إباحة الشّريعة لتعدد الزّوجات، وأن لا تقييد فيها، إلا بالكفاءة، التي تختلف شروطها من مذهب إلى آخر، وفي مقدمتها الكفاءة المالية والجسدية. إلاّ أن القانون 188 جاء أقل من المادة 18 من القانون التُّونسي، التي تمنع الزّواج من أكثر من واحدة منعاً باتاً، وأقل من القانون المغربي الذي قيده لسبب عدم العدل «فمنعت المادة الثّالثة عشرة الزّواج بأكثر من واحدة إلا بأذن



القاضي، ويشترط لأعطاء الإذن أن يكون للزَّوج كفاية مالية»[1].
وقد أتينا، في الفصل الأول، على عدم تصريح القرآن بتعدد الزَّوجات بربطه بعدم استطاعة العدل، وبالقسط بأموال اليتامى.

أما المادة الرابعة والسَّبعون فكانت أكثر المواد تعرضاً للجدل والمعارضة، من بقية مواد قانون الأحوال الشَّخصية العراقي، وهي الخاصة بالمساواة بين الإناث والذكور في الإرث. قال القاضي خروفة حول هذه المادة:

«راعت اللجنة أيضاً الانسجام بين أحكام القانون المدني في الوصية، وبين ما ورد في هذه الائحة من أحكام. هذا ولما كان الاختلاف في أحكام الميراث ــ وهو من أسباب كسب الملكية ــ قد أوجد نتيجة اختلاف المذاهب، والتفاوت في انتقال حقوق الوارثين التي يقضي توحيد قواعدها مما حمل هذا الاختلاف بعض ذوي العلاقة على التحايل على القوانين، وانشاء مجتمع مستقر في حقوقه وواجباته من أهداف الثورة، فقد اقتضى توحيد أحكام الميراث وجعلها منسجمة مع أحكام الانتقال في الأراضي الأميرية، التي شرعت منذ مدة طويلة، وتقبلها الناس، واستقرت المعملات عليه. ولهذا ارتؤي أن تؤخذ هذه القواعد المنصوص عليها في القانون أساساً للميراث في العقار والمنقول، ذلك لأنها لاتختلف كثيراً مع الأحكام الشرعية»[2].

---

(1) المصدر نفسه 1 ص 27.
(2) المصدر نفسه 1 ص 28.



وحسب عبد اللطيف الشّواف (ت 1996) أحد المكلفين بصياغة الدُّستور الدائم الذي لم يُنجز: «جلب عبد الكريم القانون المدني، واطلع على القسم الخاص بانتقال حقوق التَّصرف في الأراضي الأميرية المفوضة بالطَّابو، وبما تنطوي عليه من البساطة ومن المنطقية وسهولة الفهم، واقترح وطلب إضافة المواد ـ كما وضعها السنهوري في القانون المدني إلى قانون الأحوال الشَّخصية، لتطبق على المواريث كلها، وبذلك نكون قد أكملنا نقص عدم وجود قسم للميراث في المشروع، علاوة على توحيد أحكام المذهبين السُّنِّي والجعفري في هذه المسألة الهامة من مسائل الحياة»[1].

وأضاف الشَّواف أن عبد الكريم رفض التَّحذيرات من استغلال هذا النَّص واعتبر الحكومة ضد الشَّريعة الإسلامية «مستنداً إلى رأي أبداه رئيس مجلس السِّيادة اللواء نجيب الربيعي، بأن الإرث، وتحديده قد جاء في القرآن بصيغة الوصية»[2] ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النِّساء: 11].

كانت مادة الإرث من قانون الأحوال الشَّخصية (188 لعام 1959) هي مأخذ علماء الدِّين عليه، مع غيرها من المواد، لكنها الرَّاية التي رُفعت ضد الزَّعيم عبد الكريم قاسم (قُتل

---

(1) الشواف، عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون، ص 84.

(2) المصدر نفسه، ص 85.



1963)، وظل يلهج بها الفقهاء، من سُنَّة وشيعة على حدٍّ سواء، وتقاربت وجهات نظرهم حولها. ففي وقتها أخذها الإخوان المسلمون العراقيون ذريعة لرمي قاسم بالانحراف عن الشرّع وما ورد في القرآن. يذكر أن جماعة الإخوان اجتمعت بعبد الكريم قاسم، وكانت الهيأة الإدارية للحزب الإسلامي معتقلة، فطالبته بتعديل قانون الأحوال الشَّخصية «لما فيه من نصوص مخالفة للشَّريعة»[1].

ويبدو أنهم أرادوا أكثر من هذا وهو تغيير «قانون العقوبات البغدادي»[2]، وما فيه من عقوبة قطع يد السّارق والسّارقة، أو غيرها من تطبيقات الشَّريعة التي يصعب تطبيقها في هذا الزَّمن. ومن غير الإخوان يُذكر الشَّيخ أمجد الزَّهاوي (ت 1967)، وهو الذي تجتمع فيه نقاوة الضَّمير والإخلاص في عبادة الله وحبه مع بساطة حال، ويغلب على الظَّن أن استغلت شخصيته من قبل الإسلام السّياسي.

«اجتمع أربعون عالماً في دار الشَّيخ أمجد للنَّظر في دعوة الإفطار التي دعاهم إليها الزَّعيم عبد الكريم قاسم، وتشاوروا في الأمر، وقرَّ رأيهم على عدم تلبية الدَّعوة ما لم يُلغ قانون الإرث المخالف للشَّريعة، والقاضي بإعطاء الأنثى مثل حظ

(1) المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي، ص 96.

(2) المصدر نفسه.



الذَّكر، وهذا يُلغي حكم الآية الكريمة لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ، وقد اقترح هذا الرَّأي الشَّيخ أمجد ووافقه عليه العلماء»[1].

غير أن الذَّين كتبوا الرِّسالة كان لهم الاعتراض على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (اغتيل 23 هـ)! لأنه لأسباب «زمان الضرورة»[2] أوقف العمل بأربعة نصوص قُرآنية:

- المؤلفة قلوبهم، «قد ذهب أهل هذه الآية، وإنما كان في دهر النَّبي» (ابن سلام، كتاب الأموال).
- لم يوزع أرض العراق وفلاحوها، وهي من الغنائم، وفيها نص قرآني صريح.
- حرم متعة النِّساء، جاء في الرِّواية أن أحدهم سأل عمر «إنك حرمت مُتعة النِّساء وقد كانت رخصة من الله، نستمتع بقبضة ونفارق عن ثلاث»[3]
- إلغاء عقوبة السَّرقة في عام الرَّمادة أي المجاعة السنة 18 هـ.

أفليس لتبدلات العصور ومستجداتها ضرورات! مثلما هو لضرورة زمانية لم يعترض الفقهاء على تضمين عقوبة قطع اليد على السَّارق والسَّارقة بموجب الآية المعروفة.

---

(1) المشايخي، الشَّيخ أمجد بن محمد سعيد الزُّهاوي ص 166.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 599.

(3) المصدر نفسه.



كذلك هل التزم المعترضون بما جاء في كتاب القرآن من أمر إرث البنات! لا نظن ذلك. والدَّليل هو اختلافاتهم إزاء ذلك، وإلا فإن نص المواريث كان واضحاً، وهو بلا شك جاء من أجل إحقاق حقوق النِّساء في ذلك الوقت، فالمرأة، حسب ما يُنقل عن تُراث الجاهلية، أنها كانت جزءاً من الإرث، يرثها الأبناء عن الآباء.

لكن بعد أربعة عشر قرناً لم يعد ذلك التَّشريع يناسب المستجدات، منها أن المرأة غدت عاملة، وشاركت في قيادة المجتمع، شأنه شأن بقية النُّصوص التي لم يبق العمل جارياً بها في أمر المعاملات، لأنها ضرورات زمانية، وحسب مفتي مصر الشَّيخ علي جمعة: «لكلٍّ زمن ترتيبه».

هناك وجهتا نظر في أمر الإسلام، أنه دين والأخرى أنه دين ودولة، ولو سلمنا بصحة الأمر الثَّاني فلابد لقوانين هذه الدَّولة أن تُساير المستجدات، فيصعب معاملة المرأة في الميراث، وهي العاملة والمعيلة لأسرتها، ومن جهودها تمكن الأب من شراء بستان أو دارٍ أو خزن مالٍ ورثه الأبناء، فكيف، وهي العاملة مثلما كان يعمل أخوها، تأخذ نصف حصتها! مع العلم أن التَّفريق بالميراث، مثلما ورد في القرآن ﴿أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ له علاقة بالإعالة، كون الأخ هو المُعيل، وهذا ما كانت الظروف الاجتماعية قبل قرون تفرضه على الأنثى!



أتى البعثيون وعدلوا قانون 188 لعام 1959 بقانون رقم 11 لسنة 1963، وعلى وجه الخصوص المادة الخاصة بالإرث، ليكون ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾. لكن المرجعية الدِّينية الشِّيعية استمرت في مطالبتها بإلغاء القانون كلية، وأن وجود مثل هذا القانون يعطي القاضي سلطة الفقيه، ويسد باب الاجتهاد في الأحكام وإلغاء القانون من الأساس.

وحسب السَّيد محمد بن السَّيد علي بحر العلوم، أنه جاء مخالفاً للدُّستور الموقت للجمهورية العراقية، فقد وقع عليه اثنان من مجلس السِّيادة، بينما لاتتحقق شخصية رئيس الجمهورية إلا بالأعضاء الثَّلاثة، وكان محمد مهدي كبة (ت 1984) قد قدم استقالته. وفيه تحديد لطبيعة القضاء، بينما القضاء لايحدد بقانون، وإنما بالشَّرع، وباب الاجتهاد مفتوح فيه. ووجده معارضاً في مواده للكثير من آراء المذاهب الإسلامية، مثل اعتبار الزَّواج والطَّلاق بشهود، بينما الحنفية لاتشترط الشَّهادة في الطَّلاق والشِّيعة لاتشترط الشَّهادة في الزَّواج وما إلى ذلك[1].

وحتى نهاية عقد الثَّمانينيات، من القرن المنصرم، تعرض القانون إلى أكثر من عشرة تعديلات حكومية، خصت التَّفريق بين الأزواج، وجعلته على أساس الموقف السِّياسي والأمني. جاء في القرار (1708) لمجلس قيادة الثورة في 17 ـ 12 ـ 1981:

---

(1) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 14 ـ 37.



اعطاء الحق للزَّوجة، التي صدر حكم قضائي بإدانة زوجها بجريمة خيانة الوطن أن تطلب التَّفريق». وأتاح قرار (1529) في 31 ـ 12 ـ 1985 للزَّوجة التَّفريق من زوجها إذا تخلف أو هرب من الخدمة العسكرية.

و«جواز لوالد الغائب خارج العراق طلب التَّفريق بين ولده الغائب وزوجته بسبب الزِّنى»، وغيرها من قرارات لمجلس قيادة الثَّورة[1]، الذي هو المشرع الوحيد بالبلاد. وأن الدُّستور الموقت 1968 وضع مادة صريحة لطمأنة المؤسسة الدِّينية ضد القانون (188)، ومادته الرَّابعة والسَّبعين، جاء فيها: «الإرث حق تحكمه الشَّريعة الإسلامية» (المادة السَّابعة عشرة فقرة: ب).

ظل قانون الأحوال الشَّخصية منذ صدوره (1959)، وحتى وفاة آية الله السَّيد محسن الحكيم (1970)، رغم تعديلاته التي أخفت إيجابياته بالنِّسبة لحقوق النِّساء، محل جدل مع الدَّولة، فالمرجعية الدِّينية لا تكتفي بأقل من الإلغاء. جاء في رسالة الحكيم إلى قيادة انقلاب شباط 1963: «إرجاع الأمور إلى العهد الذي كانت عليه سيرة المسلمين منذ أيام الخلافة الإسلامية، وان موقفنا هذا هو نفس الموقف الذي وقفناه منذ صدور القانون حتى يومنا هذا، وإلى أن يتم رفعه»[2].

---

(1) راجع: قانون الأحوال الشخصية وتعديلاته، رقم 188 لسنة 1959، الطبعة الخامسة 1989.

(2) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 10.



الأمر كما يتضح من رسالة الحكيم أن الأحوال الشَّخصية من حق الفقهاء لا الدَّولة، أي الولاية الخاصة، من تولي الأمور الحسبية، ومنها معاملات الزَّواج والإرث وغيرها من الأمور الشَّرعية[1].

لقد سبق للمرجع محمد حسين كاشف الغطاء (ت 1954) أن أعطى رأيه في المادة (1801) من «المجلة العثمانية»، التي قيدت القضاء بشخص وزمان ومكان محددين. قال: «إن القضاء والحاكمية عند الإمامية منصب إلهي لا دخل له بالسُّلطان، ولا بغيره، ينصبه العدل وجامعية الشَّرائط، ويعزله زوال بعض الصِّفات الرُّكنية من العقل والعدالة والاجتهاد، فلا يتقيد بزمان ولا مكان، بل له الحكم في كل مكان وكل زمان»[2].

كان جوهر الخلاف حول مكانة الفقيه أو المرجع، فالكائن بالنَّجف يحكم لأهل النَّاصرية مثلاً، وحيث يمتد المذهب جغرافياً. أما القانون فحدد المرجعية بسلطة القانون ورأي القاضي، رغم أن القانون أخذ مواده من مختلف المذاهب، ومن لوائح الأحوال الشَّخصية في البلدان الإسلامية الأُخر، وأن الدُّستور الموقت 1958 أقر الإسلام ديناً للدولة.

وعلى خلفية التباين بين الدولة والمرجعية الدِّينية، بشخص آية

(1) الصَّفير، أساطين المرجعية العليا، ص 188.

(2) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 30.



الله محسن الحكيم، سعى نجله السَّيد عبد العزيز الحكيم (ت 2009)، أثناء رئاسته لمجلس الحكم لشهر كانون الأول (ديسمبر) 2003، إلى إلغاء القانون، بالقرار المرقم (137)، إلا أنه واجه معارضة نسوية وليبرالية عربية وكردية داخل المجلس وخارجه، حتى ألغي قرار الإلغاء بعد تصويت الأكثرية في مجلس الحكم ضده.

بعدها أتت المناسبة لينسخ القانون 188 لسنة 1959 بالمادة (39) من مسودة الدُّستور الدَّائم، وهي عودة إلى ما قبل تأسيس الدَّولة العراقية، وتعدد الأحكام الشَّرعية في الأحوال الشَّخصية. كان من موجبات إصدار القانون الملغى ضمنياً في المادة المذكورة، قبل إقرار حقوق النِّساء ومجاراة العصر والمدنية، هو محاولة تأسيس هوية عراقية، بجمع الأحكام المشتتة بين المذاهب الفقهية، فوجود أكثر من حكم في الأحوال الشَّخصية إشارة بائنة إلى عزلة العراقيين عن بعضهم بعضاً.

إضافة إلى المواد المتعلقة في ربط الدَّولة بالشَّريعة والدِّين يأتي التَّحرر من قانون الأحوال الشخصية، موجهاً ضد جمهور النِّساء، واستقرار الأسرة العراقية، والمساواة بين العراقيين في الأحكام الشَّرعية، وعدم تركهم لاجتهادات الفقهاء، ولتكريس الأحكام التي لم تعد مسايرة للتطور الزَّمني، وآفاق العلم، وممارسة الحرية والدِّيمقراطية السِّياسية. بمعنى أن إلغاء قانون



الأحوال الشَّخصية ممارسة جاءت مفارقة لمواد الدُّستور الأُخر ـ التي أكدت على وحدة العراق وتوجهه الليبرالي. فالزَّواج بسن التَّاسعة للفتاة، واستحالة تحمل أعباء وهموم العائلة والأمومة والصِّلات الزَّوجية، لم يعد مقبولاً حتى في المناطق الرِّيفية، كذلك مشاركة المرأة في العمل وبروزها في العديد من الأحيان مصدراً وحيداً لإعالة أسرتها قبل الزَّواج أو بعده يتنافى مع قسمتها من الميراث، حسب الشَّرع الدِّيني.

ختاماً، إذا كانت العلة في الإصرار على إلغاء قانون (188) لعام 1959 هو تناقضه مع الشَّريعة الإسلامية، فالأسئلة تطرح نفسها: هل كان قانون العقوبات البغدادي، والذي لم تحتج المرجعيات الدِّينية ضده، مجارياً لأحكام الشريعة في حكم السرقة؟ وهل كان تعدد الزوجات مجارياً للقطع القرآني في الآية: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[1]؟ وهل يوجد في القرآن الكريم حكماً صريحاً بقتل المرتد؟ أو حكماً في الختان؟ وهو مستحب لدى مذاهب وواجب لدى أُخر. وعليه تبدو المادة (39) من مسودة الدُّستور قد وضعت المشرعين أما تناقض صريح بين شكل الحكم الديمقراطي والليبرالي والتَّعددي، والمواد التي أقرت وحدة العراق والعراقيين، تشتتهم إلى مذاهب في أحوالهم الشَّخصية.

---

(1) سورة النساء، آية 129.





الفصل الثَّالث

السُّفور والحِجاب

معارك تحرير النِّساء

«إن الله تبارك وتعالى وسمني بميسم جمال أحببت أن يراه النَّاس، ويعرفون فضلي عليهم، فما كنت أستره، ووالله ما فيَّ وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد»

عائشة بنت طلحة

ظهر مصطلح السُّفوريين والحِجابيين في مطلع القرن العشرين، أثناء المعارك الخطابية والصَّحافية والملاسنات الكلامية بين الفريقين، أي بين الرِّجال، فالنِّساء كن ربات الحجال. وأفصح من عبر عن معارك الرِّجال حول النِّساء، وعن رسم ما لهنَّ وما ليس لهنَّ هو الشَّاعر العراقي عبد الرَّحمن البناء (ت 1955) عندما قال على لسان فتاة، مصوراً ما يجري حول بنات جنسها، وإن كان المقصود في قصيدته «شكوى فتاة عراقية»[1]، نصرةً للحِجاب:

---

(1) الغبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 109.



ليتنـــــي مـــــتُ ولـم أسمــع بمَـــنْ
قـتـلـوا الأوقـات مـن أجـلـي عـتـابـا
بيـــن حجبيـــي وسفـــوري اختلفوا
ولـهـتـكـي مـلأوا الـصُّـحـف سـبـابـا

بعد هدنة عقود من الزَّمن عادت المعارك في مطلع الألفية الثَّالثة من جديد، فنساء مسلمات يخضنَ المعارك اليومية مع تنظيمات دينية. وبعيداً عن الشَّرق المحجب تجد رحى معركة الحجاب والنِّقاب تدور بباريس معقل الغرب السَّافر الضَّارب الجذور في العلمانية، عندما وقف البرلمان الفرنسي أمام ظاهرة التَّحزب عبر الرُّموز الدِّينية، وما له من تأثير سلبي على طلبة المدارس.

ثارت ثورة الحجابيين والنِّقابيين على باريس دون أن يتذكروا تونس الإسلامية التي خلعت حجابها، مثلما خلعته تركيا في العشرينات بقرار حكومي لا عبر برلمان ولا تصويت، وتلفعته نساء إيران بقوة الحرس الثَّوري بلا برلمان ولا تصويت أيضاً، وحتى لو حصل التَّصويت فهو برلمان ذو لون واحد.

ببلاد الغرب، لندن بالذَّات، تشاهد نساء بلا ملامح مثلهنَّ مثل أشباح تجوب الطُّرقات، وصل تشدد نقابهنَّ إلى الطَّعام والشَّراب، فهل تراها سعيدة مَن تأكل وتشرب من وراء نقاب؟! كان هذا المشهد ومقارنته بفُسَح العصور الخوالي حافزاً لمتابعة معارك



السُفور والحجاب التي بدأت في مطلع القرن العشرين ولم تنته.

يكذب مَن يعتقد أن الله لا يسمح للمرأة بالطَّعام أمام الرُّجال إلا من وراء حجاب، وأن لا تتجاوز حافة الطَّريق لتفسح المجال للرَّجل. فحسب أحاديث الآداب العامة: «لا يمشي رجل بين امرأتين، ولا يماشي امرأة في الطَّريق»، وعليها أن تلصق نفسها بالجدار عملاً بالحديث: «عليكنَّ بحافات الطَّريق»[1].

تُرى هل سُفهت أحلام عصرنا إلى حد البحث في دفاتر الأقدمين عن كلمة أو سلوك ينصف النِّساء؛ وأن لا نستغرب حجب امرأة حتى تبلغ الأربعين عاماً، ونعد كشف الوجه حركة تنويرية نقدمها نموذجاً لحضارتنا؟ نعم، قياساً بحجاب ونقاب عصرنا لم نعد نستغرب ما أخبرنا به القاضي أبو علي التَّنوخي (ت 384 هـ) بأن امرأة لم تخرج أربعين سنة من الدَّار إلا وقت السَّفر من الأنبار إلى بغداد، يومها رأت «جملاً يدير دولاباً. فقالت ما هذا؟ فقيل لها: دولاب الجمل! فحلفت أنها ما رأت جملاً قط»[2].

إن خرجت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله (ت 101 هـ) اليوم (القرن الأول الهجري) سافرة الوجه لجعلناها رمزاً للتَّهتك، وهي ابنة الصَّحابي المُبشر بالجنة، وجدها الخليفة أبو

(1) الكتب الستة، سنن أبي داوود، كتاب الأدب، ص 1608.

(2) التنوخي، نشوار المحاضرة 8 ص 263.



بكر الصدِّيق لأمها أم كلثوم، وخالتها أم المؤمنين عائشة. فمِنْ ثقة بنفسها قيل كانت «لا تستر وجهها من أحد، ولما عاتبها مصعب (ابن الزُّبير زوجها) قالت: إن الله تبارك وتعالى وسمني بميسم جمال أحببت أن يراه النَّاس ويعرفون فضلي عليهم، فما كنت أستره، ووالله ما فيَّ وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد»[1].

قد لا يجرأ على نقل مثل هذه الصُّورة، وهي الحدث النَّادر، غير أديب تحرر من قيود المجتمع بعض الشَّيء، ولم يعد سفور الوجه مثلبة عنده مثل ابن عبد ربه (ت 327 هـ)، أو أبي فرج الأصفهاني (ت 356 هـ)، فقد غض النَّظر عن ذكر مثل هذه الرِّواية ابن سعد صاحب «الطبقات الكبرى» وغيره من المؤرخين

(1) الأصفهاني، كتاب الأغاني 10ص 165. الصَّفدي، الوافي بالوفيات 16 ص 343. أورد الأصفهاني أخبار عائشة بنت طلحة، مع زوجها مصعب بن الزُّبير (قتل 71 هـ)، وبقية أزواجها، ويُذكر أنها كانت مشاكسة غير مطيعة لأزواجها، وأن والي مكة الحارث بن خالد المخزومي، أخر الأذان بالبيت بطلب من عائشة، لأنها لم تكمل طوافها بعد، وبسبب ذلك عزله عبد الملك بن مروان فقال: «ما أهون ـ والله ـ غضبه وعزله إياي عليَّ عن رضاها عنِّي» (المصدر نفسه (دار صادر) 11 ص 132).
وأورد الجاحظ أخبارها مع عبد الملك بن مروان (ت 86 هـ): «وفدت عائشة بنت طلحة على عبد الملك بن مروان، وأرادت الحج، فحملها وأحشامها على ستين بغلاً من البغال، بغال الملوك، فقال: عروة بن الزُّبير: يا عيش ياذا البغال الستين.. أكلُّ عامٍ تحجين» (كتاب البغال، ص 29). وينقل عن عبد الملك أيضاً أنه قال في مصعب بن الزُّبير: «أشجع العرب رجل جمع بين سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة» (التَّنوخي، نشوار المحاضرة 7 ص 23).



أصحاب الحديث، مع أنه أتى لعائشة بخبر أكثر خطورة بالنِّسبة للدِّين.

أفصحت عائشة عن ثقتها بنفسها حين ردت على نظرة مريبة من شخص يدعى ابن أبي الذئب، وهي تطوف حول الكعبة سافرة الوجه:

مِن اللائي لم يحججنَ يبغينَ حسبةً
ولكــن ليقتلــنَ البــريءِ المغفلا

فرد عليها المغفل ابن أبي الذِّئب بالقول: «صان الله ذلك الوجه من النَّار»[1]. الحدثان المتضادان متوافران في عصرنا، فهناك من لا تتعدى عتبة دارها، ومَنْ تتلقى أذى المتشددين لسُفور وجهها، أو لرأي تبديه. وفي هذا التَّوافق لا يفوتنا يأس الشَّاعر ومله من سكون الدَّهر:

فالــدَّهـر آخــرهُ شبهٌ بأولـــهِ
نــاسٌ كـنــاسٍ وأيــامٌ كـأيــامِ[2]

قبل الدُّخول في المعارك حول حجاب المرأة وعملها وتعليمها، نُذكر بما ورد في القرآن من شأن الحِجاب، فهو الحجة بيد الحجابيين، وبيد مَن اعترضَ على تعليم المرأة، وعلى عملها،

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد 6 ص 109.
(2) التوحيدي، البصائر والذخائر 1 ص 9.



فالتَّعليم والعمل يعنيان خروج المرأة من الدار إلى المدرسة والمكتب أو المعمل. فُرض حجاب المرأة على المؤمنات في ثلاث آيات، الأولى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[1]. عرفت هذه الآية بآية الحجاب، و هي خاصة بأزواج النَّبي، مثلما هو تشخيص الآية، ولم يتعرض فيها إلى عموم النِّساء.

فمَنْ يدقق في الرِّوايات الخاصة بزوجات النَّبي، بعد نزول الآية المذكورة، يجد تكرار العبارة «وضُرب عليها الحجاب»[2] بعد كل زواج. وهناك من اعتبر خروج عائشة بنت أبي بكر (ت 58 هـ) إلى قتال علي بن أبي طالب (اغتيل 40 هـ) بالبصرة هو انتهاك لتَّشريع الحجاب، فحُملت إلى يثرب بعد هزيمتها بمرافقة «سبعين امرأة من عبد القيس بثياب الرِّجال»[3].

هناك ثلاثة أسباب لنزول آية الحجاب: دعوة الرَّسول أصحابه

---

(1) سورة الأحزاب، آية: 53.

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى 8 ص 80 ــ 81.

(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص 183.



إلى وليمة عرسه بزينب بنت جحيش[1]، فتأخر مِنْهم ثلاثة نفر يتحدثون غير مبالين بعرس الرّسول. وأن بعض أصحابه طعم معه فلمست يده يد عائشة فكره الرّسول ذلك. وأن طلحة بن عبيد الله (قتل 36 هـ)، وقيل صحابي آخر، تمنَّى أن يتزوج عائشة بعد وفاة الرّسول. وقيل إن رجلين قالا: «أينكح محمد نساءنا ولا ننكح نساءه، والله لئن مات لنكحنا نساءه، وكان أحدهما يريد عائشة والآخر يريد أم سلمة»[2].

فأصبحنَ أمهات المؤمنين وفق الآية: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾[3]. ونزلت حرمتهنَّ على المؤمنين: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[4]. وهنَّ أمهات الرِّجال دون النِّساء، جاء في الرّواية: «قالت امرأة لعائشة يا أُمه. قالت: إني لستُ بأمكِ إنما أنا أم رجالكم»[5].

على الرّغم من ذلك تزوجت أكثر من امرأة عُدت من زوجات

---

(1) زوجة زيد بن حارثة، جاء ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب 37]. فظلت زينب تفاخر ضرائرها بزواجها من الله، وفاخرت عائشة أيضاً ببراءتها من الله.

(2) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 8 ص 574.

(3) سورة الأحزاب، آية: 6.

(4) سورة الأحزاب، آية: 53.

(5) ابن سعد الطبقات الكبرى 8 ص 67.



الرَّسول، أي بعد عقد الزَّواج، مِنْهنَّ الكلابية، وأسماء بنت النُّعمان حفيدة آكل المرار الكندي، التي قيل تعوذت منه عند دخوله عليها، يُذكر أن غيرة من بقية زوجاته نصحتها كي تحظى عنده بالتعوذ، وهي من النِّساء الغرائب[1]. وقُتيلة أخت قيس بن الأشعث الكندي، التي ارتدت مع أخيها وأهل حضرموت بعد وفاة الرَّسول، زوجها مِنْه أخوها الأشعث بعد طلاق أسماء بنت النُّعمان[2]. أما ليلى بنت الخطيم الأوسي، أخت الشَّاعر قيس بن الخَطيم (ت 2 قبل الهجرة 620 ميلادية)، فقيل كانت غيورة، وهبت نفسها له، فبعد موافقته عليها رفضت بحجة أنها غيورة فتركها[3]. لعلها كانت جميلة كأخيها، ذلك إذا علمنا أن ابن الخَطيم كان ممَنْ «يتعممون بمكة مخافة النِّساء على أنفسهم من جماله»[4].

وقيل لما أراد عمر معاقبة أسماء بنت النُّعمان وزوجها قالت له: «واللّه ما ضُرب عليَّ الحجاب ولا سميت أم المؤمنين، فكف

---

(1) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ص 94.

(4) المصدر نفسه، ص 232. وروى سيبويه في الكتاب (١ ص 74 ـ 75) بأنه هو صاحب البيت، الذي يفيض بالليبرالية، بلغة عصرنا:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ والرأي مختلفٌ

لكن محقق كتاب سيبويه محمد عبد السلام هارون (ت 1981) يجد البيت في خزانة الأدب (2 ص 193) وجمهرة أشعار العرب (ص 137) لعمرو بن امرئ القيس اللخمي من ملوك الدولة اللخمية بالعراق (380 ميلادية). وفي الإنصاف (ص 65) قيل لدرهم بن زياد بن زياد الأنصاري.



عنها»[1]. ومثلما حرمت نساء الرَّسول على المسلمين حرمت نساء المحاربين أو الغزاة على بقية المسلمين أيضاً، ولكن ليس في القرآن، فبُعد الغازي عن امرأته قد يطمعها أو يطمع غيره فيها، وأن التفكير بنكاحها من غيره بعد قتله يـــوهن إقدامه على الغزو، فجاء في الحديث النَّبوي: «وإياكم ونساء الغزاة فإن حرمتهنَّ كحرمة أمهاتكم»[2].

لكن، لم يكن لهذا الحديث صداه آنذاك، فالرَّسول نفسه تزوج من زوجات المقتولين فربما كان من موضوعات الفترة الرَّاشدية أو الأموية، حيث الفتوحات التي يطول فيها غياب المحارب عن بيته.

كان اتخاذ إجراء الحجاب، حسب المفسرين، مسبوقاً بمشورة من عمر بن الخطاب. قال ابن عساكر: «فضل الله عمر بن الخطاب بأربع: بذكر الأسارى يوم بدر أمر بقتلهم فأنزل الله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٦٨﴾[3]. ولـمـا أُمرت نساء النبي أن يتحجبنَّ، قالت زينب لعمر: وإنك غلاب علينا... يا ابن الخطاب والوحي ينزل في بيوتنا؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾[4].

ورد عمر على قول الرَّسول «لا تضربوا إماء الله» بالعبارة:

---

(1) المصدر نفسه 8 ص 147.

(2) كنز العمال 5 ص 322، رقم الحديث: 13036.

(3) سورة الأنفال، آية: 68.

(4) ابن عساكر، تاريخ دمشق 44 ص 58.



«ذئرن على أزواجهنَّ فرخص ضربهنَّ»، فقال الرَّسول: «لقد طاف بآل محمد نساء يشكونَ أزواجهنَّ، ليس أولئك بخياركم»[1]. ما أراده عمر حسب ما تقدم، من حجاب وأمر في ضرب النِّساء، أصبح سنَّة معمولاً بها إلى يومِنا هذا.

الآية الثانية في الحجاب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[2]. خصت هذه الآية نساء الرَّسول وبناته ونساء المؤمِنين، لكن ليس فرض الحجاب على أساس الجنس بل على أساس المكانة الاجتماعية ودفع الأذى، فأسباب نزول الآية تخبر عن الحجاب كزي يميز النِّساء الحرائر عن الإماء، وهو أمر عرفته الحضارات القديمة[3]. ويخبر الشَّطر الأخير من الآية عن علة فرضه: كي ﴿يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ﴾ من قبل أهل الرِّيبة الذين لا شغل لهم غير مراودة النِّساء[4]. ولم تشمل الآية حجاب الوجه والكفين كما هو النِّقاب الأصولي اليوم.

الآية الثالثة في الحجاب: ﴿وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ

(1) الرازي، التفسير الكبير، تفسير سورة النِّساء، الآية 34.

(2) سورة الأحزاب، آية: 59.

(3) ورد في القوانين الآشورية: «لا يجوز للأمة أن تتخفى، ومَن يشاهد أمةً متخفية فعليه أن يلقي القبض عليها وأن يأخذ ثيابها». في قانون آخر يعاقب بالجلد خمسين جلدة مع ثقب الأذنين كل من شاهد أمة متخفية ولم يلق القبض عليها (الذنون، تاريخ القانون في العراق، ص 184).

(4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 8 ص 580.



وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآئِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوۡ نِسَآئِهِنَّ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفۡلِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يَظۡهَرُواْ عَلَىٰ عَوۡرَٰتِ ٱلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[1]. ليس هناك فرض حجاب على شعر الرأس ولا الوجه ولا الكفين ولا القدمين، ذلك إذا علمنا أن معنى الجيب: «القميص ونحوه»، و«القلب والصّدر»[2]. و«جُيُوبِهِنَّ»: «صدورهنَّ وما حواليها»[3].

وإن نهت الآية المؤمنات عن التَّبرج، وفرضت ستر الصُّدور أمام الغرباء أعفت آية أخرى، من السُّورة نفسها، طائفة من المؤمنات تقدمن بالعمر ﴿وَٱلۡقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرۡجُونَ نِكَاحٗا فَلَيۡسَ عَلَيۡهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعۡنَ ثِيَابَهُنَّ غَيۡرَ مُتَبَرِّجَٰتِۭ بِزِينَةٖۖ وَأَن يَسۡتَعۡفِفۡنَ خَيۡرٞ لَّهُنَّۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾[4].

ما سبق كان شاهداً آخر أن الحجاب لا يلزم المرأة لجنسها بل لظرف اجتماعي وأخلاقي، وإلا لماذا تعفى الإماء والنِّساء

---

(1) سورة النور، آية: 31.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 70.

(3) مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، ص 217.

(4) سورة النور، آية: 60.



اللواتي تعدينَ سن اليأس من التَّحجب، ولا تتقيد المرأة بحجاب أمام من لا مأرب له فيها.

والسُّؤال ألا يشمل هذا التَّشريع الصَّداقات التي تحصل بين الطَّلبة، أو زملاء المهنة والهواية من الجنسين اليوم؟ عموماً، يلخص الإمام أحمد بن حنبل جسد المرأة بالقول: «كل شيء من المرأة عورة، قيل له فالوجه؟ قال: إذا كانت شابة تُشتهى فإني أكره ذلك، وإن كانت عجوزاً رجوت»[1].

وبعد أخذ وعطاء في أمر زملاء المهنة، وضروة عمل المرأة بين الرِّجال، ظهر علينا الشَّيخ عزة عطية، رئيس قسم الحديث بكلية أُصول الدين بجامعة الأزهر، في مايو (أيار) 2007 بفتوى رضاعة الكبير[2]، وهي ليست من بنات أفكاره، إنما على ما يبدو كانت متداولة.

وهذا ما رواه الإمام مالك في أمر سالم مولى أَبي حنيفة، أن **«جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ وَهِيَ امْرَأَةُ أَبِي حُذَيْفَةَ وَهِيَ من بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنَّا نَرَى سَالِمًا وَلَدًا وَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيَّ وَأَنَا فُضُلٌ وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا بَيْتٌ وَاحِدٌ فَمَاذَا تَرَى فِي شَأْنِهِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ خَمْسَ**

---

(1) ابن حنبل، أحكام النِّساء، ص 29.

(2) http://www.alarabiya.net/articles2007/05/16134518.html



رَضَعَاتٍ فَيَحْرُمُ بِلَبَنِهَا وَكَانَتْ تَرَاهُ ابْنًا من الرَّضَاعَةِ فَأَخَذَت بِذَلِكَ عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ فِيمَنْ كَانَتْ تُحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا من الرِّجَالِ فَكَانَتْ تَأْمُرُ أُخْتَهَا أُمَّ كُلْثُوم بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ وَبَنَاتِ أَخِيهَا أَنْ يُرْضِعْنَ من أَحَبَّتْ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا من الرِّجَالِ وَأَبَى سَائِرُ أَزْوَاجِ النَّبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِنَّ بِتِلْكَ الرَّضَاعَةِ أَحَدٌ من النَّاس».

«وَقُلْنَ لَا وَاللَّهِ مَا نَرَى الَّذِي أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَهْلَةَ بِنْتَ سُهَيْلٍ إِلَّا رُخْصَةً من رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي رَضَاعَةِ سَالِمٍ وَحْدَهُ لَا وَاللَّهِ لَا لَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهَذِهِ الرَّضَاعَةِ أَحَدٌ فَعَلَى هَذَا كَانَ أَزْوَاجُ النَّبِي، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي رَضَاعَةِ الْكَبِيرِ»[1].

بعد أربعة عشر قرناً هناك مَن أثار هذه الممارسة، وأفتى برضاعة الكبير، أن يرتضع الموظفون من الموظفات، ليكونوا محرمين عليهنَّ، بأخوة الرضاعة! بدلاً من إعطاء المرأة الثِّقة بالنَّفس يذهبون إلى تقييدها بتشريع عجيب غريب.

فتشنا في جمهرة الكتب التي تناول القدماء فيها النِّساء وذكرناها في خطبة الكتاب، وفي الكتب الجامعة بين الدُّنيا والدِّين، عن المرأة العاملة، أو بعبارة أدق ما يتعلق بعمل المرأة

(1) الموطأ، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، ص 401 ـ 402 حديث رقم: 12.



وما يرتبط بحجابها وخروجها من الدَّار، فلم نعثر على خبر مفيد، مع أن «الخراج» لأبي يوسف (ت 182 هـ)، و«الأموال» لابن سلام (ت 224 هـ)، و«النَّفقات» للخصاف الشيباني (ت 261 هـ)، و«الأحكام السلطانية» لأبي الحسن الماوردي (ت 450 هـ)، و«الحسبة في الإسلام» لابن تيمية (728 هـ) ومصنفات أُخر كثيرة اختصت جميعها بفئات العاملين وما يجري في الأسواق من نشاط تجاري ومهني.

لكن هذا لا يعني أن النِّساء كافة، في ذلك الوقت، ظللنَ موقرات في بيوتهنَّ، لم يشتركنَ في تجارة أو زراعة. مع علمنا أنه كان أكثر من نصف خيرات الرِّيف من تدبير المزارعات والحطابات والبائعات والمربيات. ولعلَّ ابن الأخوة (ت 729 هـ) في «معالم القربة» ذكر النِّساء العاملات جمعاً مع الرِّجال بالصيغة الذُّكورية، فعدَّ جماعات السُّوق بالطَّباخين والخبازين والحائكين والصَّباغين والقلائين والخياطين وغيرهم، وهو يعني الجنسين.

هناك من أراد للمرأة تعلم حرفة الغزل والحياكة على حساب تعلمها القراءة والكتابة، وكل ما يتعلق بالمعرفة، فهي تلزمها الدَّار أكثر من غيرها من الحرف. قال المحتسب الشَّافعي ابن الأخوة: «لا يعلّم الخط امرأة ولا جارية»[1]، مستنداً إلى حديث نبوي، لا نعرف مدى صحته، يقول: «لا تعلموا نساءكم الكتابة ولا

(1) ابن الأخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، ص 171.



تسكنوهم الغرف، ولكن علموهنَّ سورة النُّور»[1]، ففيها الأوامر والنَّواهي والعقوبات الخاصة بالنِّساء! لقد شبه ابن الأخوة المرأة المتعلمة بالحية «تسقى سمًا»[2]. ومِن الغريب أن أبا العلاء المعري (ت 449 هـ) وهو الأكثر نقداً لأئمة الفقه، قد سبق ابن الأخوة إلى مثل هذا القول في «اللزُّوميات»:

فحمل مغازل النِّسوان أولى
بهنَّ من اليراع مقلَّماتِ
سهامٌ إن عرفنَ كتاب لِسنٍ
رَجعهنَ بما يسوءُ مسمَّماتِ
ويتركنَ الرَّشيد بغيرِ لُبٍّ
أتينَ لهديه متعلماتِ[3]

ربما لهذه العبارة صلة بما نقله الشَّهرستاني عن اليوناني ديوجانس الكلبي، وسماها بالحكمة: «ورأى جارية تتعلم الكتابة فقال: يُسقى هذا السَّهم سُماً ليُرمى به يوماً»[4]. وهناك ما هو أشد مما تقدم بحرمان المرأة من الكتابة، وجعلها أداة للمتعة فقط. وقال أحدهم بصريح العبارة:

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) المعري، لزوم ما لا يلزم 1 ص 203. ومطلع القصيدة:
تَرنَّم في نهارِكَ مستعيناً بذِكر الله في المترنماتِ

(4) الشهرستاني، الملل والنِحل 2 ص 143.



ما للنِّساء وللكتابة والعمالة والخطابة
هذا لنا ولهنَّ منَّا أن يبتنَ على جنابة[1]

يتضح من غرض تأليف السيد نعمان خير الدِّين الآلوسي (ت 1899): «الإصابة في منع تعليم النِّساء من الكتابة» هو التَّخويف من تعلمهنَّ، فهنَّ «مجبولات على الغدر»[2]، وهو نوع من سد الذَّرائع، يمارس ضد النِّساء، مثلما هو منعهنَّ من قيادة السَّيارة ببعض البلدان.

تحدياً للمعري، الملتبس شعره في وجوه، برز عدد من النِّساء الخطاطات، ضاهينَ ابن البواب (ت 423 هـ) بجمال خطهنَّ، مثل فاطمة بنت الأقرع (ت 480 هـ) صاحبة الخط المليح الحسن، التي تولت كتابة كتاب هدنة بين المسلمين والروم، فكتب الناس على خطها. ومزنة كاتبة النَّاصر لدِّين الله (ت 622 هـ) «كانت حاذقة من أخط النِّساء. وأسماء عبرت آغا «اشتهرت بخطها الجميل». وقبل هذا كان للسُّومريين والبابليين خطاطاتهم، مثل: أنان ـــ آمامو، وشآت ـــ أيا، وآمات ـــ شمش، وآمات ـــ مامو، التي عاشت عهد حامورابي[3].

---

(1) الوشمي، فتنة القول بتعليم البنات في المملكة العربية السُّعودية، ص 76 عن القلقشندي، صبح الأعشى.
(2) المحسن، تمثلات النُّهضة في ثقافة العراق الحديث، ص 307.
(3) راجع: ثلما عقراوي، المرأة ودورها الحضاري في وادي الرافدين (رسالة أكاديمية).



برزت من النِّساء القارئات والمحدِّثات والواعظات، اللواتي مُنحن إجازة العلم للرجال، مثل فائدة الشَّيخة (ت 790 هـ)، التي تولت رباط (مكان ضيافة خاص بالعباد والزُّهاد) الظاهرية بمكة. وست الكتبة بنت الطَّراح (ت 604 هـ)، شيخة سبط ابن الجوزي، الذي قال فيها: «شيختنا سمعت عليها الحديث بدمشق في سنة (600 هـ) وكانت عابدة وزاهدة»[1]. وتذكر من نساء الأعمال العربيات: خديجة بنت خويلد (3 قبل الهجرة)، وتاجرة العطر مِنْشم العَطارة، إذا قصد المكيّون «الحرب غمسوا أيديهم في طيبها، وتحالفوا عليه، بأن يستميتوا في تلك الحرب، وذهب ذلك مثلاً: «قد دقوا بينهم عطر مِنْشم». وتاجرة العِطر بين اليمن والمدينة أسماء بنت مخرمة بن جندل.

أين ابن الأخوة، وهو من وجهاء المذهب الشَّافعي، من إمام مذهبه محمد بن إدريس (ت 204 هـ)، الذي أوصى أن تصلي على جنازته أستاذته في الحديث السَّيدة نفيسة بنت الحسن بن زيد العلوية (ت 208 هـ)، فلما مات «أحضروا نعشه عندها فضُربت لها ستارة، وصلت عليه من خلفها، ثم حُمل من عندها، ودفن في تربته»[2]. وعلى الرَّغم من تشدد الإمام الشَّافعي في معاملة النِّساء إلاّ أن وصيته بصلاة امرأة على جنازته يعني

---

(1) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان 8/ 2 ص 329.

(2) ابن اياس، تاريخ مصر بدائع الزهور في وقائع الدهور 1 ص 33.



إباحته تعليم النِّساء. ويا للمفارقة، حصلت في القرن العشرين معارك بين الإصلاحيين والمحافظين من رجال الدِّين حول فتح مدرسة للبنات بالنَّجف، فنظم محمد مهدي الجواهري العام 1929 قصيدتي «علموها»[1] و«الرَّجعيون»[2]. نظم الأولى بمِنَاسبة افتتاح أول مدرسة بنات هناك:

علموها فقد كفاكم شنارا
وكفاها أن تحتسب العلم عارا
وكفانا من التقهقر أنا
لم نعالج حتى الأمور الصغارا
هذه حالنا على حين كادت
أمم الغرب تسبق الأقدارا

إلى قوله:

وبلاء الأديان في الشَّرق هوجٌ
باسمه ساموا النُّفوس احتكارا

وقال في «الرَّجعيون» التي ألقاها في حفل مهيب ببغداد:

غداً يُمْنَع الفتيان أن يتعلموا
كما اليوم ظلماً تُمنَع الفتيات

---

(1) ديوان الجواهري 1 ص 387.
(2) المصدر نفسه، ص 391.



وقصة القصيدتين، وهناك ثالثة أنشدها صالح الجعفري (ت 1979) سنأتي على ذكرها، أنه عندما قررت الحكومة العراقية، العام 1929، فتح مدرسة بنات بالنَّجف عُطلت الأسواق وسرى الاحتجاج، واجتمع المعترضون بدار آل الجواهري وابرقوا إلى البلاط الملكي داعين إلى التَّراجع عن القرار، وبما أن الشاعر الجواهري كان يعمل موظفاً في دائرة التَّشريفات الملكية علم بالأمر فنظم قصيدته «علموها»، ونشرت حينها تحت عنوان «على المكشوف حول مدرسة البنات النَّجفية».

ولما انهالت الاحتجاجات على الشَّاعر لاسكاته، بما فيهم ذويه من آل الجواهري، ردَّ عليهم بقصيدة أمضى من الأولى وهي قصيدة «الرَّجعيون». وصلت الشَّكاوى إلى البلاط ضد موظفه الشَّاعر، إلاّ أن الملك فيصل الأول (ت 1933) لم يلتفت لتلك الشَّكاوى، بل على العكس شجعه[1].

أما القصيدة الثَّالثة فهي «هذبوها» التَّي نظمها صالح الجعفري، وهو من أسرة كاشف الغطاء، الأسرة الدِّينية المعروفة، فمثلما عُرفت أسرة الجواهري بكتاب جدها الفقهي «جواهر الكلام» عُرف آل كاشف الغطاء بكتاب جدهم «كشف الغطاء عن مبهمات الشَّريعة الغراء».

---

(1) الخبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة في الشعر العراقي المعاصر، ص 46 ـ 5.



وبعد أن نشر الجعفري قصيدته في مجلة «العِرفان» (1930) «هذبوها» ثارت الأسرة على الشّاعر، فما كان منه إلاّ أن يخلع عن اسمه لقب «كاشف الغطاء» ويستخدم لقب «الجعفري» نسبة إلى الجد الأكبر جعفر صاحب الكتاب المشار إليه[1]. كان الجعفري وبشهادة أحد معاصريه: «يدلل على آرائه بكل جرأة وقوة، فهو حين يدعو إلى السُّفور في بلد ديني كالنَّجف، وفي زمن كان القارئ لجريدة يُرمى بالزَّندقة، كان لا يخشى أن يُطعن، كما لم يعب حين طُعن»[2].

جاء في «هذبوها»[3]:

هذبوها فإنها بشرٌ
لكمالِ الحياةِ تفتقرُ
النّواميس بينكم شرعٌ
فهي أُنثى وآخر ذَكَرُ

إلى قوله في الحجاب:

كيف ترجو نجاحها فئة
كللتها البرود والسّجفُ

---

(1) المصدر نفسه، ص 51 ـ 52.

(2) الخاقاني، شُعراء الغري 4 ص 306.

(3) المصدر نفسه 4 ص 3313 ـ 314.



مِـــنْ وراء الـــحـــجـــاب نـــســـوتـــهـــا
تـــتـــهـــــــادى كـــأنـــــــهـــا تُـــحـــفُ
لا تـــخـــالـــوا الـــحِـــجـــاب يـــمـــنـــعـــهـــا
ـ لـــــو أرادت ـ فـــذلـــكـــم سُـــخـــفُ
دنـــت الـــسَّـــاعـــة الـــتـــي اســـتـــعـــرت
بـــلـــظـــــــاهـــا بـــغـــــــداد والـــنَّـــجـــفُ

قبل معركة مدرسة البنات بالنَّجف، وانتصار المعارضين بإبعادها إلى الكوفة[1]، التي تبعد عشرة كيلو مترات عن النَّجف، كان ببغداد تُعقد محاضرة خاصة بتحرير المرأة في السِّينما الوطني (20 نيسان 1927) ألقاها التَّربوي السُّوري محمد جميل، وقيل جميل بيهم اللبناني[2]، بدعوة من «منتدى التهذيب»، وبتحريض من روفائيل بطي (ت 1956)، صاحب جريدة «البلاد» ورئيس مجلس النُّواب ووزير الإعلام في ما بعد. ويذكر أن صالة السينما غصت بالنِّساء، وكانت «أول مرة تدعى فيه النِّساء إلى حلقة عامة»[3]. بعد عام ألقى كامل السَّامرائي محاضرة (نيسان 1928) محاضرة عن المرأة التركية الجديدة، ونشرت بكراس صغير، مطالباً نساء العراق بالاقتداء بنساء تركيا في التحرر[4].

---

(1) الغبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 46.
(2) العمري، حكايات سياسية ص 130.
(3) بطي، ذاكرة عراقية 1 ص 101.
(4) العمري، حكايات سياسية ص 130.



عرفت بغداد مدارس البنات منذ العهد العثماني، وفي البداية كانت خاصة بالمسيحيين، واليهود كمدارس أهلية، لكن كمدرسة عامة حكومية خاصة بالبنات تأسست في أواخر العهد العثماني، نفهم ذلك من القصة الآتية، التي رواها وزير الدّاخلية الأسبق عبد المجيد القصاب (1882 ــ 1965): «ارتأى والي بغداد أن يعرض موضوع تأسيس مدرسة للبنات على مجلس المعارف في ولاية بغداد، فلما جمعهم وكان فيهم الأستاذ جميل صدقي الزّهاوي، عرض عليهم الفِكرة فوافقوا عليها. إلا أنهم احتاروا في موضوع البناية التي تصلح لهذه المدرسة. وبعد نقاش طويل ارتأوا أن تكون مواصفات هذه البناية كما يلي:

1 ــ أن لا يكون بها شبابيك مطلة على الشّارع.

2 ــ أن لا يكون في بيت الجيران نخلة أو نبكة (شجرة النبق أو السدر) يطل منها الأولاد على البنات.

3 ــ أن لا يكون إحدى الدُّور المجاورة إليها متسلطة عليها.

وهكذا دام النّقاش بينهم حول هذه المواصفات. وكان الأستاذ الزّهاوي (الشاعر) ساكناً، ثم لما سكتوا طلب من الوالي الكلام قائلاً: اسمح لي يا باشا أن أقول أن هذه المواصفات متوفرة في بناية واحدة في بغداد. فلما سمع الوالي منه ذلك قال له: وماهي هذه البناية؟ قال (متهكماً): إنها منارة سوق الغزل. فهي بناية عالية، ولا يشرف عليها أحد وأن الفتيات إذا صعدنَ إلى حوض



المنارة لا يراهن أحد»[1]. إلاّ أن مجلس معارف الولاية وجد المكان المناسب بمحلة الميدان الجديدة، قرب باب المعظم، نهاية شارع الرّشيد من جهة الشّمال.

بالتأكيد أن هذه الحادثة كانت بعد 1904 بدليل أن البغداديين قد قامت قيامتهم عندما قرر الوالي عبد الوهاب باشا، العام 1904 تسجيل النّساء وإصدار دفاتر نفوس لهنَّ أسوة بالرِّجال، ببغداد والموصل والبصرة، واعتبروا إحصاء النّساء يمس شرفهم، فخرجت المحلات البغدادية شاجبة القرار، وكان رجال الدِّين من آل النَّقيب يتصدرون الجموع، تتقدمهم الطُّبول والدَّمامات، ومسلحين بالسُّيوف والبنادق، واصطدم المتظاهرون بالجندرمة، الشُّرطة العثمانية[2].

كانت الشّدة بالغة في أمر فتح مدارس للبنات، وتحتاج إلى كفاح مرير ومداراة للأعراف والتّقاليد، إذا علمنا أن رفع طرف غطاء وجه المرأة يُعد جريمة لا تغتفر، وبوسط بغداد، فكيف بخروجها إلى المدرسة أو العمل؟! روى الشّاعر معروف الرّصافي: «أن مرت امرأة يهودية في قنبر علي ورفعت البيجة (لعلها غطاء

(1) الهلالي، قال لي هؤلاء، ص 169 ـ 170. منارة سوق الغزل تابعة لجامع الخلفاء وسط بغداد، وتخيلوا أن تكون المنارة مدرسة للبنات!

(2) العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 95 عن الدروبي، البغداديون: مجالسهم وأخبارهم.



الوجه) قليلاً، فلمحها أحد الجالسين فبعث صبي المقهى يتعرف على دارها، ثم أرسل إلى زوجها وأخذ ينهال عليه سباً وشتماً لما فعلته زوجته، وهذا ما كان يفعله الشُّقاة مع الذِّميين، ناهيك بما كانوا يعملونه مع المسلمين إذا يعدون ذلك غيرة وحميةً[1]».

ربما لا تكون بداية تعليم الفتيات بالعِراق صعبة ومعقدة، قياساً ببدايته ببلدان أُخر مثل المملكة العربية السُّعودية، مع أن الحكومة بشخص الملك هي المبادرة إلى ذلك، وكانت إرادة ملكية صدرت العام 1379 هـ 1959 ميلادية، في زمن الملك سعود بن عبد العزيز (ت1969)، وكان نوع التَّعليم دينياً، من قرآن وعقائد وفقه، ومع ذلك كانت الاعتراضات قوية جداً، وعلى وجه الخصوص بمنطقة القصيم، ناحية بريدة من نجد. بل أن الملك عبد العزيز آل سعود واجه اعتراضات من قبل رجال الدِّين ضد تعليم الأولاد، فكيف الحال بتعليم البنات[2].

إذا كانت هدى شعراوي باشا (ت 1947)[3] أول مسلمة مصرية أسفرت عن وجهها (1926)، فإن أول عراقية أسفرت (1923) هي معزز برتو مديرة مدرسة البارودية ببغداد مع

(1) عزُّ الدِّين، الرُّصافي يروي سيرة حياته، ص 174.

(2) راجع: الوشمي، فتنة القول بتعليم البنات في المملكة العربية السُّعودية (المركز الثَّقافي العربي 2009)، فقد جمع المؤلف مادة وافية عن هذا الموضوع.

(3) الزُّركلي، الأعلام 9 ص 70.



طالباتها[1]. قيل خرجنَ للمساهمة في استقبال ولي العهد الأمير غازي بن فيصل، الذي وصل العِراق لأول مرة قادماً من الأردن، يوم 5 نوفمبر (تشرين الثاني) من ذلك العام، بخلع العباءات، بعدها أخذ السُّفور بالتَّزايد، بعد أن كانت المرأة ترتدي العباءتين وليس عباءة واحدة.

قبل هذا بكثير أسفرت عن وجهها ببغداد قُرَّة العَين زرّين تاج (أُعدمت 1852)، أي ذات التَّاج الذهبي، ومِن ألقابها «بدر الدُّجى» و«شمس الضُّحى»[2]، فهي أول مسلمة أسفرت عن وجهها أمام الرِّجال بالعراق[3]، بعد عائشة بنت طلحة بالحجاز مثلما تقدمت الإشارة.

لم تتجرأ المرأة، كظاهرة، في شرقنا الإسلامي، الاعتراض على الحجاب، والإقرار بالبيوت، إلا قبل فترة وجيزة، بينما دخل الرِّجال في معارك بين بعضهم البعض. جرت تلك المعارك بمصر بين قاسم أمين (ت 1908) وشيوخ الأزهر، وبالعراق بين الشَّاعر جميل صدقي الزهاوي (ت 1936) ورجال الدِّين والعشائر، ثم الرُّدود بين القاضي توفيق الفكيكي وفتاة بغدادية،

(1) العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث ص 105.
(2) خان، تاريخ البابية أو مفتاح باب الأبواب، ص 175.
(3) المصدر نفسه، الوردي، لمحات من تاريخ العراق الاجتماعي الحديث 2 ص 152.



وكان اسماً مستعاراً. وما صدر بسورية من إجراءات ضد تحرير المرأة اتخذتها السُلطات في العشرينات من القرن المِنْصرم.

لا تتدخل المرأة في شرقنا حتى في ما يخصها، لكن هناك من تجاوزت المحظور في زمنٍ تلتحف فيه المرأة بعباءتين ونقاب، مثل قرة العين القزوينية التي تذكر بثورة (أسبازيا) اليونانية بالغرب، عشيقة حاكم أثينا بركليس (461 ـــ 429 قبل الميلاد).

حاولت أسبازيا مزاحمة الرِّجال فأخرجت النِّساء من عزلتهنَّ، وفتحت مدرسة لتعليمهنَّ البلاغة والفلسفة. جلس مستمعاً لخطبها سقراط وانكاغوراس وبركليس نفسه، لكن ذلك لم يعجب الفقهاء فالصقوا بها تهمة الإلحاد، وعدم الخضوع لنواهي الدين، فشهد محاكمتها (1500) قاضياً[1]. أما أسبازيا العصر الحديث فكانت أسوأ حظاً فقد قتلت وحرق جثمانها لأنها تجاوزت الشَّريعة، ولا يستبعد الغرض السياسي في قتلها.

وصلت القزوينية قُرَّة العين العراق ملتحفة الشَّادور الإيراني، وبعد إقامتها مع زوجها، طالب العلم، بكربلاء. تبنت ذات التاج الذَّهبي أفكار الشَّيخية ثم البابية لتكون حرفاً من (حروف حي) الثَّمانية عشر، وهو عدد حواري الباب. واستبدلت الشَّادور بعباءة

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة 7 ص 19 ـ 20.



تسمح بكشف الوجه والكفين، وخاطبت الرِّجال وجهاً لوجه لا من خلف ستارة. ضاقت مدينة الكاظمية آنذاك بخطب صاحبة الشَّعر الأشقر في مجالس الرِّجال، رغم أن طلاقة لسانها ورجاحة عقلها لم تتركا مجالاً للفتنة بجمالها، فانتهت سجينة في دار مفتي بغداد أبي الثناء الآلوسي (ت 1854)، الذي ناظرها وقدر علمها، ثم التَّرحيل إلى إيران لتقتل وتحرق هناك[1].

كان سفور قُرَّة العين هو الأول، بعد ما ذكرنا من أمر عائشة بنت طلحة (ت 101 هـ)، حسب ظروف مِنْتصف القرن التَّاسع عشر، الكشف عن الوجه والكفين، وهذا ما تضمَنُهُ العباءة العراقية إن لم تصحبها البوشية (البرقع). بعد قرة العين وسفورها المحدود وصلت بغداد مس بيل البريطانية (ت 1926)، ومثلها لا تحتاج إلى ستارة تتحدث خلفها لملك ووزراء ورجال دين، إلاّ أن سفورها الغربي لم يثر مشكلة، أولاً لأنها الحكومة، وثانياً لأن دينها لا يأمر بغير حجاب الرَّاهبات، وثالثاً أنها صاحبة علم وشخصية يمنعان الفضول في طرح سؤال حول سفورها، مع أن معركة دعاة السُّفور والمحافظين حول الحجاب كانت حاضرة في الأذهان، ولم يمض عليها عقد من الزَّمِن.

اشتدت في العقد الأول من القرن العشرين المعركة ببغداد

---

(1) راجع كتابنا حروف حي (البابية والبهائية بالعراق)، كولن: منشورات الجمل 2000.



بين جميل صدقي الزهاوي ورجال الدِّين، ممثلين بالسَّيد مصطفى نور الدِّين الواعظ (ت 1913) ـــ كان مفتياً بالحلة ونائباً عن الدِّيوانية في مجلس المبعوثين ـــ والشَّيخ محمد سعيد النَّقشبندي (ت 1920)، أحد أتباع الطَّريقة الصُّوفية المعروفة. أطلق الزَّهاوي دعوته إلى سفور وتحرير المرأة من القيود الاجتماعية والدِّينية، متأثراً بقراءاته الفلسفية، وبحياته باستانبول وقيل حبه لفتاة تدعى راحيل، ثم مكوثه بالقاهرة حيث معركة السُّفور والحجاب بين قاسم أمين والأزهريين.

أغرت الأجواء الشَّاعر فكتب مقالاً تحت عنوان «المرأة والدِّفاع عنها»، نشره في جريدة «المؤيد» الأسبوعية المصرية (7 آب 1910)، ذكر فيه عشرة مضار للحجاب، مِنْها: فقدان المرأة المحجبة الثِّقة بالرَّجل، ومحو علامات الشَّخصية مما يؤدي إلى الرِّيبة، فالحجاب مِنع والإنسان بطبيعته حريص على هتك الممنوع، أخيراً تشيع في المجتمع المتحجب الغلمانية[1]. ويختم الزَّهاوي مقاله بالبيت التحريضي التَّالي:

آخر المسلمين عن أمم الأرض
حجاب تشقى به المسلمات

وصلت مقالة الزَّهاوي الخطيرة بغداد عبر الشَّيخ نعمان

---

(1) الرشودي، الزهاوي دراسات ونصوص، ص 115 عن جريدة المؤيد المصرية.



الأعظمي (ت 1936)، المدرس في مدرسة الإمام الأعظم والواعظ في الجيش العثماني؛ نشرها في مجلته الدينية. هنا يُفهم مِن فعل الأعظمي لإعادة نشر مقالة الزَّهاوي أمران: نصرة للسُّفور، مع أنه لم يقصده، فعنوان مجلته «التَّنوير والأفكار»، وقصد إيذاء الشَّاعر لمتراكمات لديه ضده في شأن الدِّين والمجتمع. فما حصل أن المقالة كانت وابلاً على الزَّهاوي، احتشد جمع من البغداديين أمام سراي الحكومة مطالبين بردع كاتبها (الزِّنديق) حسب عبارتهم. كان في مقدمة الغاضبين السَّيد الواعظ، الذي ذهب إلى الوالي ناظم باشا واصفاً الشَّاعر بالمارق، ودعوته دعوة فاسدة مخلة بالشريعة.

يومها عُزل الزَّهاوي من التَّدريس في مجلة الأحكام العدلية التَّابعة لمدرسة الحقوق البغدادية، التي تأسست العام 1908، واعتكف بداره خشية من الاعتداء وربما القتل. فذات ليلة طرق باب داره ثلاثة من أشقياء بغداد، وطلبوا مِنْه السَّماح لزوجته أن تجالسهم في المقهى، وعندما احتج على الطَّلب احتجاج المرعوب، قالوا له: كيف تطلب من النِّساء أن يرفعنَ الحجاب ويختلطنَ بالرِّجال؟ وانتهى الأمر بالتَّهديد بالقتل إن عاد ثانية إلى «مثل تلك الأقوال الفاسدة»[1]. وعلى ما يبدو إثر موقف

---

(1) عزّ الدِّين، الشِّعر العراقي الحديث، ص 217 ـ 218. الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، عن شاهد عيان 3 ص 181.



وزير العِراق ناظم باشا (قُتل 1913) مِنْه في هذه القضية نظم عدة قصائد في هجائه[1].

ردّ من المصريين على دعوة الزِّهاوي محمد حمدي النَّشار في كتابه«المرأة في الإسلام السُّفور والحجاب» (1911)، وردّ من العراقيين مدرس مدرسة الإمام أبي حنيفة الشَّيخ محمد سعيد النقشبندي في رسالة يوحي عنوانها بفتوى قتل «السَّيف البارق في عنق المارق» (1910).

جاء في الرِّسالة: «ورود بعض الجرائد، ناقله عن بعض الملاحدة، مالم يلمع بارق الصلاح على سطر حروفها، ولا اكتحلت عين بصيرة نامقها بثمن الهداية لغواية وقوفها، كفر صريح، وكلامه قبيح، نبذ دينه وراءه ظهرياً، واتخذ الكفر الصريح لباساً وزيّاً»[2]. لكن يبدو من رثاء الزَّهاوي لصاحب «السَّيف البارق» أن صلحاً تحقق بين الشَّيخ والشَّاعر (المارق) في ما بعد.

كان محور حجج صاحب الرِّسالة في فرض الحجاب، بل النِّقاب

---

(1) راجع ديوانه، مصر: المطبعة العربية لصاحبها خير الدِّين الزِّركلي 1924، ومنها قصيدته في محاولة ناظم باشا التقرب من الفتاة الجميلة في زمانها سارة، والتي عرفها البغداديون بسارة الزَّنكينة، لأنها ورثت ثروة هائلة عن أبيها، وكانت مسيحية، ومما قال: بنت قومٍ لم يدنس البرض منهم.. بقبيحٍ هم من سُراة النَّصارى (ص 74).

(2) زين الدِّين، السفور والحجاب، ص 214 عن رسالة السيف البارق.



حسب ما ورد في الرّسالة، مداراة مشاعر الرّجال في تجنب حرقة القلوب، والسُّفور سبب قوي للعشق وفي الحجاب يميز الإنسان عن الحيوان، والقلق من اختلال النّظام العام للهو الشَّباب. لم يناقش الشَّيخ سفور المرأة من العباءة وغطاء الرَّأس بل سفور الوجه واليدين. مرة أخرى، أحسب أن النَّقشبندي بهذا الرَّأي قطع صلته بإمام مذهبه أبي حنيفة النُّعمان، لأنه أفتى بجواز تولي المرأة القضاء، وكيف يكون القاضي منّقب الوجه واليدين[1]؟!

حاول الزُّهاوي في بيان نشره في جريدة «الرّقيب» التّنصل من مقاله المذكور، وشحذ همة الوالي ناظم باشا ضد رجال الدّين مذكراً بالدُّستور العثماني، جاء فيه: «إلى ناظم الحكومة في بغداد، أسمع أن أحد المشايخ المتلبسين بالتقوى في بغداد، البلد الذي يسيطر عليه الدستور وعدلك الوافي، أخذ يدير رحى فتنة جسيمة، فيعرض الجاهلين على الإيقاع بي باسم الدِّين البريء من الظلم، جزاء مقالة اجتماعية نشرت بإمضائي في المؤيد الاسبوعي، كما في تنوير الأفكار دفاعاً عن المرأة، وهي عدا كونها شبهات ضعيفة استفهامية تزول من نفسها لم يتعين بعد كاتبها أنا أم هي مزورة على لساني من عدو لي في العراق»[2].

(1) المصدر نفسه.

(2) عزُّ الدِّين، الشِّعر العراقي الحديث، ص 217. الوردي، لمحات اجتماعية 3 ص 181، عن الهلالي، الزهاوي بين الثورة والسكوت.



لو افترضنا أن الزَّهاوي تمكن من البراءة من كتابة مقال «المرأة والدِّفاع عنها» فماذا تراه سيفعل مع قصيدته «أسَفري»[1]؟ هل يمكنه التَّنصل منها أيضاً، وهي تحمل آراءه وطبعه الشِّعري؟! وكانت واحدة من المقرر المدرسي بالعراق، مِنْها:

أسفري فالحجاب يا ابنة فهر
هو داء في الاجتماع وخيم
كلُّ شيء إلى التجدد ماضٍ
فلماذا يقر هذا القديم؟
أسفري فالسُّفور فيه صلاح
للفريقين ثم نفع عميم
زعموا أن في السُّفور انثلاماً
كذبوا، فالسُّفور طُهر سليم
لا يقي عفة الفتاة حجاب
بل يقيها تثقيفها والعلوم

(1) حول الموقف من قصيدة «أسفري» ورغم أنها كما بينا دخلت في المنْهج الدراسي العراقي، وشاعت على المستوى العربي أهملها علي أحمد سعيد (أدونيس)، رغم إسهابه في الدعوة إلى الحداثة. ولم يخترها بين ما اختاره للشاعر في كتاب «جميل صدقي الزهاوي» (دار الملايين 1983)، ضمنْ سلسلة ديوان النهضة، مع أنه وزوجته خالدة سعيد لم يحذفا نصاً من نصوص الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة السلفية في الجزيرة العربية، في كتاب اشتركا في تأليفه «الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب» (دار الملايين 1983)!



اللافت للنظر، أن القصيدة دُرّست في مدارس النَّجف وكربلاء مثلما ببغداد، فالمنهج كان موحداً، ولم نسمع باعتراض عليها، ولم يعترض عليها رجال الدِّين من الشِّيعة أو السُّنَّة، بشكلٍ علني، ولا علم لنا بالخوافي، ومنهم من نَسبهم الزَّعيم عبد الكريم قاسم (قُتل 1963) لتدريس العربية والدِّين في المدارس العراقية. لكن جاءت معظم نسخ ديوانه خالية من هذه القصيدة!

بل للزَّهاوي، وهو يتحدر من أسرة مفتين وعلماء دين مثلما هو معروف، أكثر من أسفري يا ابنة فهرٍ، فقال مهاجماً الحجاب، مبكراً قبل أي شاعر آخر، العام 1910:

مزقي يا ابنة العِراق الحِجابا
واسفري فالحياة تبغي انقلابا
مزقيه واحرقيه بلا ريـ
ـثٍ فقد كان حارساً كذابا

إلى قوله:

كذبوا فالسُّفور عنوان طُهرٍ
ليس يلقي معرةً وارتيابا[1]

(1) الرُّشودي، الزَّهاوي دراسات ونصوص، ص 310. عزُّ الدِّين، الشِّعر العِراقي الحديث، ص 219 ـ 220.



لم يتراجع الزَّهاوي عن قصيدته بعد التَّراجع عن مقالته، فالشِّعر يبدو أقل ضجة من النَّثر، والشُّعراء يقولون ما لا يفعلون، مثلما فعلها وخفف حافظ إبراهيم (ت 1932) من آرائه أمام المحافظين فقال:

أنـا لا أقـول دعـوا الـنِّـسـاء سـوافـراً
بـيـن الـرِّجـال يـجـلـن فـي الأسـواق
فـي دور هـــنَّ شـئـونـهـنَّ كـثـيـــرة
كـشـؤون رب الـسَّـيـف والـمـزراق

ثم يدس فيها رأيه في الحجاب، وموازناً بين الفريقين:

كـــلا ولا أدعــوكم أن تـسـرفـــوا
في الـحـجـب والـتـضـيـيق والإر هـــاق
لـيـســت نساؤكم حلــى وجوا هـــراً
خـوف الـضـيـاع تـصـان فـي الأحـقـاق!

كذلك لــم يعــط جميــل صدقي الزَّهــاوي نصف رأي في السُّفــور والحجــاب مثلما فعل أحمد شوقي (ت 1932):

إن الـسُّـفـــور كـرامـــةٌ ويـســـارةٌ
لـولا وحـوش فـي الـرِّجـال ضـواري

ردت نظيرة زين الدِّين العام 1928 على أمير الشُّعراء بالقول: «نعم أيها الأمير، إن السُّفور كرامة ويسارة، ولكن القناع لم يمنع



أن يكون في الرِّجال وحوش ضوارٍ، بل القناع كان عوناً لذلك الوحش الضَّاري، أو لذاك الذِّئب، ولولاه لكان حال النَّعجة أبعد مِنْه عن الشَّرِ، وأقرب لسلامة الشَّرف من الأذى»[1].

إلا أن أطرف ما ورد في نصرة الحجاب ضد السُّفور هو قول بشارة الخوري (ت 1968) المعروف بالأخطل الصَّغير، فهو شاعر ومسيحي كالأخطل التَّغلبي، حين قال هازئاً بما تجاوز حدود تلك الدَّعوة للسُّفور بالتحرر من غطاء الوجه والعباءة، وظهر لباس الفوق الرُّكبة (الميني‌جوب):

لحدِّ الركبتين تُشمِّرينا
بربِّكِ أيَّ نهرٍ تعبرينا؟
مضى الخِلخال لمَّا السَّاقُ أضحت
تُطوِّقها عيون النَّاظرينا
لقد سقط السِّتار فليس بدعاً
إذا الشُّبان باتوا ساقطينا[2]

لعلَّه ارتباط بالمعركة بين السُّفوريين والحجابيين جعل عائلة الأديبة والناشطة السياسية العراقية آل جميل حافظ، منذ الخمسينيات، تسمي ابنتها سافرة. وإذا بكرت بغداد بسفور المرأة

(1) زين الدِّين، السُّفور والحجاب، ص115.
(2) الغبان، معارك تحرير المرأة، ص 91.



فإن رمي العباءة ولو لثوانٍ قد يخلق أزمة بمدن العراق الدينية، مثلما جرى بكربلاء، ليس على المستوى الاجتماعي بل والسياسي أيضاً. هذا ما ينقله لنا متصرف كربلاء، بعد 14 تموز 1958 الضابط فؤاد عارف (ت 2010)، وهو ما أوردناه في كتابنا «لاهوت السّياسة» لصلته بتاريخ الأحزاب والمنظمات الدّينية بالعراق.

قال، وهو يتحدث عن تموز 1958: «أذكر أن الشُّيوعيين طلبوا في إحدى المناسبات التّظاهر فوافقت على طلبهم، وفي المظاهرة صعدت إحدى النّسوة، وهي مُدرسة، على كرسي طارحة عباءتها وألقت كلمة. واعتبر النّاس، أو بعضهم، أن في هذه العملية خرقاً وإهانة لقدسية المدينة. فاجتمع علماء الدّين في مرقد الحسين، ثم خرجوا بتظاهرة إسلامية طالبوا فيها برجم هذه المُدرسة، لأنها أهانت مدينة الحسين، وجاء بعض رجال الدّين إلى داري».

«كان مدير الشُّرطة آنذاك السّيد عبد الملك الزّاوي، الذي أخبرني بالحالة، ووصلت الدّار لأجد رجال الدّين جالسين في بيتي والانفعال بادٍ على وجوههم، فقلت لهم لا داعي أساساً لتظاهرتكم هذه، لقد خالفت هذه المدرسة الأُصول، وأنا بوصفي محافظاً سأقوم بمعاقبتها، أو نقلها إلى خارج المحافظة. علماً أني في قرارة نفسي أريد امتصاص هذا الانفعال، ولكي لا تتفاقم



المشكلة، ولكن فوجئت بأن نهض أحد رجال الدِّين، ويبدو أنه كان متزمتاً إلى درجة كبيرة، فقال بلهجة خطابية: إن المرأة شيطان بعينه، إن المرأة أخت الشَّيطان، إن المرأة عدو الرَّحمن... الخ»[1].

ويذكر عارف: أنه أسكت رجل الدِّين المذكور قائلاً له بعد أن ذكره بالأمهات والبنات والأخوات والزَّوجات وفاطمة الزهراء: «إنك أولى بالرَّجم من هذه المُدرسة التي خطبت وهي سافرة. وسأكتب إلى آية الله العظمى السَّيد محسن الحكيم نص ما ورد على لسانك بحق النِّسوة، بشهادة الحضور العلماء، حتى يبدي رأيه في الموضوع». وما كان من رجال الدين إلاَّ أن فرقوا المتظاهرين، وانتهت المشكلة. وهكذا تبدو قضية السُّفور في تلك الأجواء صعبة في مدن العتبات المقدسة تحديداً! فمن السهولة بمكان تحريك العوام بالمشاعر الدِّينية!

تبدو قضية سُفور المرأة، بالمدن الدِّينية، خطيرة وفاصلة، وتترتب عليها خصومات سياسية، وربما لا نبالغ إذا قلنا إنها كانت واحدة من أهم القضايا في موقف المرجعية الدِّينية السَّلبي من ثورة 14 تموز 1958. بل إن معاملة المرأة بدت إشكالية بمجملها، ضمن ما بحثناه في معارضة القانون 88 لعام 1959، الخاص بالأحوال الشَّخصية، ومنه قضية بالإرث.

---

(1) مذكرات فؤاد عارف، جريدة القدس، العدد 2924 المؤرخ في 5 تشرين الأول (أكتوبر) 1998 الصفحة 13، أجرت اللقاء ببغداد أمل الجبوري.



حسب السَّيد محمد مهدي الحكيم (اغتيل 1988) جرت الدَّعوة إلى السُّفور آنذاك سياسية بالدرجة الأولى، براءة من عباءة نوري السعيد، يوم تلفعها ليختفي عن عيون رجال الثَّورة في صبيحة 14 تموز 1958، وحدث أن توفي أحد كوادر منظمة الحزب الشُّيوعي العراقي بالنَّجف، والذي سماه الحكيم بابن السُّكافي، في حادث سيارة، وبأجواء غريبة على المدينة ومجتمعها المغلق أن يكون العزاء مختلطاً، وأن طالبات المدارس أخذنَ يأتينَ بعباءات «لكنهنَّ في الواقع كنَّ متبرجات، وكانت هذه الخطوة بمثابة تهيئة الأجواء لقبول المرأة في مجتمع الاختلاط، وكان التركيز على النَّجف»[1].

ولمواجهة تلك المستجدات صنف الشَّيخ محمد أمين زين، أحد فقهاء النَّجف، رسالة تحت عنوان «العفاف بين السَّلب والإيجاب»، ولما أُرسلته المرجعية، أو شخوص منها، إلى الرَّقابة من أجل أخذ الموافقة لطباعته رُفض الطَّلب بدعوى «أنه يتضمن أفكاراً رجعية». وإثر ذلك «حدث اجتماع كبير يحدث لأول مرة في بيت السَّيد (محسن الحكيم)، وكان العدد يتراوح بين 150 إلى 200 شخص، ومن هناك أعلنوا احتجاجهم ضد الثَّورة، وبعث السَّيد بدوره إلى القائمقام قائلاً له: «على أي أساس تعتبرون هذه

---

(1) الحكيم، من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم حول التحرك الإسلامي بالعراق، ص 57.



الأفكار رجعية، إنها أفكار الإسلام، وأظهر احتجاجه على ذلك، وبعد مدة وافقت الرقابة على طبع الكراس»[1].

وللملاحظة، أن تلك الصِّفة طبقت على المدن المقدسة الشِّيعية البعيدة عن بغداد وحسب، مع علمنا أن محلات سُنِّية نشأت حول ضريح لكنها لم تلزم نساءها بالحجاب، مثل الأعظمية ومحلة باب الشَّيخ، حيث مرقدا الإمام أبو حنيفة النُّعمان، والشَّيخ عبد القادر الكيلاني، مع التقيد بالحجاب والحشمة عند زيارة المرقدين، بوجود المحلتين وسط بغداد، أما محلة الكاظمية الشيعية القريبة من بغداد فكانت بينَ بين.

لم تتحدث المرجعية بأمر الحجاب إلا بحدود المدن الدِّينية، إلاّ أن الاتجاه السِّياسي، الذي مثله السَّيد محمد باقر الصَّدر، خرج عن حدود النَّجف وسواها من المدن المقدسة، حيث صرح بتحريم الدُّخول إلى الجامعات من غير حجاب، أو الزِّي الإسلامي، خلال نشاطه ضد حزب البعث الحاكم في السَّبعينيات، من القرن الماضي، فينقل عنه قوله: «بحرمة دخول الطَّالبات إلى الجامعات بدون الالتزام الكامل بالحجاب الإسلامي»[2].

ومما لا شك فيه أن انطلاق النَّاس صبيحة 14 تموز (يوليو)

---

(1) المصدر نفسه، ص 57 ـ 58.

(2) المؤمن، سنوات الجمر، ص 162.



1958، والإعلان عن مفاهيم الحرية ومحاولات كسر الضغط الاجتماعي، المتمثل بالعشيرة والعادات والتقليد كان فورة جامحة غير موضوعية وغير مسنودة بأساس، فإن الدعوة السُّفور أخذت تظهر إلى العلن وبوسط النَّجف، وهي من المفروض مدينة دينية لا يجب أن يُخل بتقاليدها الظاهرة، ومع ذلك كانت المظاهر متشددة، فأنها مدينة ذات حراك ثقافي واجتماعي.

لعلَّ نظيرة (1908 ــ 1976)، ابنة الرَّئيس الأول لمحكمة الاستئناف بلبنان وزوجة رئيس محكمة الاستئناف بحلب، كانت أول امرأة تؤلف كتاباً في بيان اضطهاد بنات جنسها في فرض الحِجاب، فلقسوة الرُّدود على كتابها الأول «السُّفور والحجاب» اضطرت إلى تأليف كتاب «الفتاة والشُّيوخ» (بيروت 1929). ناقشت فيه آراء الشُّيوخ الذين أنكروا عليها موضوع البحث، وشككوا في قدرتها كامرأة على التَّأليف! أشارت نظيرة إلى الحجاب عند الأمم الأُخَر ومسؤولية قادتها في التَّحرر مِنْه، وكأنها تشجع زعيم بلادها على التَّراجع عن الإجراءات التي اتُّخذت بدمشق «صيف 1927، حيث حرمت النِّساء من حريتهنَّ ومِنْع عليهنَّ الخروج دون نقاب»[1].

قالت: «كان الرُّوسيون المسيحيون من أشدّ النَّاس تمسكاً

(1) المصدر نفسه، ص 15.



بالحجاب حتى مزق حجابهم بطرس الأكبر بأمر امبراطوري 1726. وكان الأتراك المسلمون من أنصار الحجاب فمزقه المصلح الأعظم مصطفى كمال منْذ بضع سنوات. ومنْذ قريب وقف في الناس خطيباً فقال: لقد أحرزت نصراً مبيناً على التقاليد والأعداء، يرجع نصف الفضل فيه للجند والنصف الآخر لتمزيق الحجاب»[1].

لا يبدو أن تمزيق الحجاب، حسب عبارة زين الدِّين، قد حدث بتركيا وفق قانون أو تشريع رسمي، إنما حصل ضمن الأجواء التحررية التي سادت في الدولة التُّركية منذ 1923. فقانون الثامن من قوانين الثورة الأتاتوركية يتعلق بالزِّي[2] مثل اعتمار القبعة بدلاً من الطَّربوش، فبعد سقوط السلطان عبد الحميد استبدلت العمامة بالطربوش[3]، ثم استبدل الأخير بالقبعة،

---

(1) المصدر نفسه، ص 49.

(2) نور الدِّين، حجاب وحراب.. الكمالية وأزمات الهوية في تركيا، ص 164.

(3) يذكر الشاعر معروف عبد الغني الرُّصافي قصته الطريفة في استبدال عمامته بالطَّربوش، بعد الثورة ضد السُّلطان عبد الحميد الثاني، في 1908، فمعتمر العِمامة يتعبر حينها خارجاً على القانون، وأنه ضد الثورة. فقد حصل أن دخل مقهى باستانبول، وكان صاحبها سوري، فلما شاهده بعمامته فزع منه وهو يقول: «اخلع العمامة يا رجل ولا تبليني»! وبعد خروجه من المقهى أحاط به الجند ونادوا عليه «يا عدو الله». فاضطر حينها إلى شراء سترة وبنطلون وطربوش، فلبسهما وترك جبته وعمامته عند بائع الملابس، ومنذ ذلك التاريخ لم يعد إلى اعتمار العِمامة (عزّ الدِّين، الرصافي يروي سيرة حياته، ص 99 ـ 100). كذلك أن الشَّاعر =



والجبة بالبنطلون[1].

أما قانون تحريم الحجاب رسمياً فصدر متأخراً كثيراً على سن قوانين الأتاتوركية، حيث صدر في 12 سبتمبر (أيلول) 1982، ويقضي بمنع دخول الطالبات إلى الجامعة بالحجاب. إلاّ أن معركة الحجاب ظهرت إلى العلن وشغلت السياسة التركية عندما دخلت البرلمانية مروى قاواقجي إلى قاعدة البرلمان بحجابها، وذلك في 2 مايو (أيار) 1999[2].

ويبدو أن الطَّرفين ـ السُّفوريون والحجابيون ـ تصرفا وفق مبدأ «سداً للذرائع»، فوجود برلمانية محجبة واحدة ذريعة لتفاقم عدد المحجبات، وقد عبر عن ذلك أحد القادة العسكريين الأتراك، حماة العلمانية، قائلاً: «إن هذا النَّوع من الأشياء يشجع على مثل هذه الأحداث»، وهو ما اعتبر حينها عصيان ضد الجمهورة الدِّيمقراطية[3]. مثلما أن القوى الحجابية الدِّينية ترى أن وجود سافرة واحدة ذريعة لتزايد عدد السَّافرات!

= جميل صدقي الزَّهاوي، وكان يعتمر العِمامة، خاف أن تكبس الشُّرطة داره وتعتقله بسبب العِمامة والجبة، فهرب هو وصديق له معمم أيضاً واختفيا عند أسرة مسيحية فترة المحنة، وكان خلع العمامة في الانقلاب أيضاً (المصدر نفسه، ص 100).

(1) نور الدِّين، حجاب وحراب.. الكمالية وأزمات الهوية في تركيا، ص 164.

(2) المصدر نفسه، ص 166 و168.

(3) المصدر نفسه، ص 178.



كذلك نهجَ شاه إيران رضا بهلوي (ت 1944) نهج مصطفى كمال أتاتورك وأوعز بالسُّفور ومحاربة الحِجاب، فمِن اصلاحاته: «خلع الحجاب عن النِّساء وتغيير ملابس الرِّجال»[1]. ففي العام 1936 أُعلن عن عدم التَّقيد بالحجاب رسمياً عبر صورة نُشرت لزَّوجة شاه إيران رضا بهلوي تاج الملوك وابنتيها، هذا ما وثقته الشَّاهة فرح بهلوي زوجة الشَّاه السَّابق محمد رضا بهلوي (ت 1980) في مذكرتها التي صدرت مؤخراً[2].

وصلة بما أعلنه رضا شاه من محاربة للحجاب، نقل لي أحد المطلعين أن إقبال سعيد، وهو أحد مرافقي أو موالي أمير المحمرة الشَّيخ خزعل الكعبي (ت 1936)، وكان مع تحت الإقامة الجبرية بطهران، سمَّى ابنته سفور، وسفور هذه عادت مع عائلتها إلى البصرة بعد وفاة خزعل، وعملت ممرضة هناك.

عضد الشَّاعر معروف الرَّصافي الآنسة نظيرة زين الدِّين في «السُّفور والحجاب» بقصيدة «إلى الحجابيين»[3]، جاء فيها:

قــــل للحجابيـين كيــــف يــرونك
مِــــنْ بعـــــد سِفــــر للسُّــفور مبينِ

(1) سقا، الثَّورة الإيرانية الجذور.. الآيديولوجية، ص 62 عن مهدي بازركان.
(2) راجع مذكرات فرح بهلوي، دار الشُّروق 2010. وما يخص لباس الرِّجال يبدو أن تحريم فقهاء الثَّورة الإسلامية لربطة العنق رسمياً يأتي ردة فعل على فرضها مِن قِبل رضا شاه رسمياً أيضاً.
(3) الرَّصافي، الأعمال الشِّعرية الكاملة، ص 477.



كشفت به ما كان من حجُب العمى
عنكم نظيرةُ بنت زين الدِّينِ
سِفر أقام على السُّفور أدلَّةً
تركت ذُبابكم بغير طنينِ
هل من نظير بينكم لنَظيرةٍ
أو من فقيهٍ مثلها وفطينِ

سبق نظيرة زين الدِّين إلى البحث في حجاب المرأة، وعزلة النِّساء، منصور فهمي (1886 ــ 1959) في كتابه «أحوال المرأة في الإسلام» (1913)، قدمه كأطروحة في جامعة السُّوربون. ربط فهمي بين الحجاب وفرض العزلة بين النِّساء والرِّجال والطبقات الاجتماعية. قال: «الطَّبقات الغنية في الشَّرق الإسلامي التي تتباهى بتجميع ما يطلق عليه الأوروبيون الحريم، تختلف كثيراً عن الطبقات العاملة، فبصورة عامة في الطبقات العاملة كل رجل له زوجة واحدة تشارك في عمله»[1].

وبالتَّالي تخرج المرأة من العزلة، وتتحرر من الحجاب، وأن الحجاب الإسلامي ميز بين ربات الخدور وبين الإماء. هناك أكثر من كتاب سَباق إلى محاولة معالجة قضية المرأة، لم تسمح الظُّروف الخوض فيها، مثل «تحرير المرأة» (1899)

(1) فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، ص 49 ـ 50.



لقاسم أمين، و«المرأة في الشرائع والتاريخ» (1921) لمحمد جميل وغيرها.

إن عدّدَ الزّهاوي مضار الحجاب عدّدَ الطّرف الآخر محاسنه، والغريب ذكرها طبيب أمراض نسائية مقيم بألمانيا، عاش بين السّافرات وتعلم على أيديهنّ، وشاهد انغماسهنَّ في العمل وتحصيل المعرفة، واشتراكهنّ في الرُّقي الألماني العلمي والتقني. قال تحت عنوان «محاسن الحجاب»: إنه رونق وجذاب وجمال ووقار ملفت للنّظر، يجسد العفاف والفضيلة، يقف ضد النُّفوس الخبيثة، مثير للفضول فيكثر فرص الزواج[1].

قد يلتقي الشّاعر محمد مهدي الجواهري (ت 1997) مع الحجابيين، لكن من منْظور فتنة الحجاب والتفكير بما تحته من جمال، وإلا صاحب قصيدة «عريانة» كان في مقدمة السُّفوريين. قال في «ذات الحِجاب» 1946:

أسيدتي ما أرقَّ الحجاب

يُثير الفضول وما أبدعا

لقد حِرت أياً من الفِتنتين

أصُدُّ: سناكِ أم البرقعا[2]

(1) لفتة، المرأة بين الجاهلية المعاصرة والإسلام، ص 83.

(2) الجواهري، الدّيوان 3 ص 83.



قياساً بالعراق العثماني كانت مصر متقدمة فكراً وثقافةً، فآثار الحملة الفرنسية كانت بائنة عليها. وإذ تمكن قاسم أمين (ت 1908) من نشر دعوته بالخطابة وتأليف الكتب، وحصل على تأييد أصحاب الشّأن ومِنهم سعد زغلول، لم تشغل دعوة الزَّهاوي غير مقال وقصيدة، كبحهما الشُّيوخ والوالي وأشقياء بغداد.

كتب قاسم أمين في «المرأة الجديدة» معتبراً الحجاب مانع المرأة من مزاولة العمل، ومشاركة هموم الناس، وخبرة المجتمع، فردَّ عليه متأخراً يعقوب صروف صاحب مجلة «المقتطف»، وهو من المتنورين والداعين إلى التقدم، أن هناك ثلاثة أسباب تحول دون الدعوة إلى السفور: العادات والتقاليد التي يصعب تغييرها، وغيرة الرِّجال على النِّساء، ومقاومة علماء الدين، الذين يدركون أن نساء الريف لا يتحجبنَ إلا قليلاً[1]، وهذا ما واجهته تماماً الدعوة ببغداد.

بعد الزَّهاوي وما هيّأه له تجواله وقراءته الفلسفية من خلفية لقبول الانفتاح على الغرب؛ انطلق مجايله معروف الرّصافي (ت 1945) داعياً إلى فتح آفاق العمل والدِّراسة أمام النِّساء، وملخص رأيه في الحجاب المذكور في الآية ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾[2] أنه «كان خاصاً بنساء النبي دون

(1) باب الرسائل، مجلة المقتطف، مايو 1919.

(2) سورة الأحزاب، آية: 53.



وبدليل أن سبب نزول الآية كان خاصاً أيضاً بنساء النبي، وهو جلوس الثقلاء عند زينب في بيتها»[1].

اللافت للنَّظر عندما اشتدت المعركة بين السُّفوريين والحجابيين لم يدخل فيها جميل صدقي الزَّهاوي، بعد الأزمة التي تعرض لها العام 1910، مع أنه ظل على أفكاره التحررية، وأن شقيقته أسماء الزَّهاوي تبنت النشاط النُّسوي بتزعمها لنادي النَّهضة النِّسائي ببغداد، الذي افتتح أبوابه في 23 تشرين الثاني (نوفمبر) 1924 أسوة مع نساء زعماء الدَّولة العراقيين من المتنورات[2]. سكنت قضية المرأة حتى فجرها مرة أخرى معروف الرُّصافي، آذار (مارس) 1922، عندما ألقى قصدته على مسرح سينما الوطني، هاجم فيها الحجابيين أو المتعصبين عموماً، قال:

لقد غمطوا حق النِّساء فشددوا
عليهنَّ في حبسٍ وطول ثواء
أقول لأهل الشَّرق قول مؤنِّبٍ
وإن كان قولي مسخط السُّفهاءِ
ألا إن داء الشَّرق من كبريائهِ
فبعداً لهم في الشَّرق من كبراءِ

---

(1) الرُّصافي، كتاب الشخصية المحمدية، ص410 ـ 411.

(2) العمري، حكايات سياسية، ص 119.



وأقبح جهلٍ في بني الشرقِ أنهم
يسمَّون أهلَ الجهلِ بالعلماءِ[1]

فحصل أن ردَّ عليه الشَّاعر الكاظمي عبد الحسين الأُزري (ت 1954) بقصيدة وصفت بالعنيفة، ومنها:

أسفينة الوطن العزيز تبصري
بالقعر لا يغررك سطح الماءِ
وحديقةُ الثمر الجني ترصدي
عبث اللصوص بليلةٍ ليلاء

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل هاج رجال الدِّين وماجوا ضد الرَّصافي، لكن على حد عبارة خيري العمري، أنه لم يكن وحده في هذه الدَّعوة مثلما كان الزَّهاوي لا نصير له، بل وقف مع الرَّصافي عدد من السُّفوريين، ومناصرو تعليم المرأة فأصدرت بولينا حسون مجلة «ليلى» النِّسائية 1923، وأخذت الصحف تتميز حسب موقفها مع أو ضد السُّفور، مثل جريدة «العراق» كانت مناصرة وجريدة «العالم العربي» كانت على الضد[2].

كانت المطالبة بالسُّفور تعني كشف الوجه، والاكتفاء بعباءة

(1) المصدر نفسه، ص 103. الرَّصافي، الأعمال الشِّعرية الكاملة، ص 463.
(2) المصدر نفسه، ص 103 ـ 104.



واحدة بدل من العباءتين، لكن عند وصل ولي العهد الأمير غازي بن فيصل الأول (قتل 1939) إلى بغداد، مثلما جرى الحديث، تفجّرت المعركة من جديد ورفع سقف مطاليب السُّفور، وهو التحرر من العباءة وأي لثام، والاقتداء بما جرى بتركيا الكمالية. فلما أقامت الحكومة لغازي استقبالاً رسمياً شاركت فيه المدرسة البارودية للبنات، فخرجت طالباتها ومديرتها معزز برتو سوافر، أي بثياب الكشافة المعروفة، فقامت الثَّورة ضد مديرة المدرسة وهاجمتها الصُّحف، فكتب حسين الرَّحال راداً على جميل المدرس، الذي ذيل اسمه بتوقيع المنزوي[1].

ومنذ ذلك الحدث اشتدت المواجهات الصحافية والأدبية بين السُّفوريين والحجابيين، مع رجحان كفة الحجابيين فالتَّقاليد وفقهاء الدِّين معهم، حيث التحق بهم بهجة الأثري (ت 1996)، تلميذ السَّيد محمود شكري الآلوسي (ت 1924) وآخرون. أما السُّفوريين فإضافة إلى حسين الرَّحال برز بينهم الحقوقي مصطفى علي (ت 1980)، والأديب محمود أحمد السَّيد، وعوني بكر صدقي، وطبيب العيون سامي شوكت (ت 1986)، وكان يكتب باسم الطبيب الاجتماعي، وإبراهيم حلمي عمر، وروفائيل بطي (ت 1956)[2]. يضاف لهم آخرون مثل الكاتب القانوني كامل

---

(1) المصدر نفسه، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 106 وما بعدها.



عبد الكريم السَّامرائي (ت 1993)، الذّي «ناصر تحرير المرأة والسُّفور وظهر ذلك في كتاباته عندما اشترك بتحرير مجلة النشء الجديد بالبصرة»، وذلك في حقبة الثلاثينيات من القرن الماضي[1].

وبرز الحِجابي، إن صحة التسميات والعناوين، ببغداد القاضي توفيق الفكيكي (ت 1969) بلقب «نصير الحجاب» (1924)، راداً على ما كتبه شوكت بتوقيع الطبيب الاجتماعي، على الرَّغم من أنه كان متمدناً ومتحضراً في مختلف جوانب الحياة، فلم يحصل أن فرض الحجاب على بناته وبنات أسرته، وانتهى مطالباً بحقوق المرأة السياسية، لكن بعد حين[2].

ناقش الفكيكي مَن ردَّ على مقالاته في نصرة الحجاب (دعاهم بالسُّفوريين) بعدة مقالات، جمعت تحت عنوان «مقالات في الحجاب والسُّفور»، معتبراً الحجاب ضرورة فرضتها الشَّرائع الإلهية، وأن مَن يدعون ضده هم أولئك الماديون. قال ضد مَن نعته بالتخلف بسبب نصرة الحجاب: «إننا من جملة من نادي في هذا القطر بلزوم تعليم الفتاة... أما يفهم إننا عشاق التَّجدد وطلابه،

(1) المطبعي، موسوعة أعلام العِراق في القرن العشرين 2 ص 191.

(2) قدم للبرلمان العراقي في كانون الثاني 1958 اقتراحا لتعديل الدستور والاعتراف بحقوق المرأة (بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث، 2 ص 522).



ولكن من طريق العقل والرَّوية لا من وراء الطَّيش والتَّهور»[1].

غير أن القاضي الفكيكي حصر وظائف النِّساء بالحمل والرِّضاع وتربية الأطفال، ونجده يسأل: «ماذا يصير بحال المرأة الحامل إذا انضمت إلى صفوف العمال المضربين عن العمل. أما تعرض نفسها للوكز والدَّفع والمزاحمة إلى أشد الأخطار على حياتها وحياة جنينها. وإلى أين تؤول صحتها وقت ما تنفعل لرأيها، وبذلك الانفعال النفسي تفسد لبنها فتسقي ولدها مِنْه سماً زعافاً وهنالك المصيبة العظمى والقضاء المبرم»[2].

استلم الفكيكي رداً شديداً على كتاباته لنصرة الحجاب بتوقيع غادة غسان، ونشره الفكيكي ضمن «مقالات في الحِجاب والسُّفور»، وتحت عنوان «المقالة الثَّامنة صوت المرأة فتاة عراقية تدافع عن بنات جنسها»، وسمعتُ أنه اسم مستعار، وكان الرَّاد هو الحقوقي ووزير العدل، في مابعد، مصطفى علي، وهو المعروف بموقفه ضد الحِجابيين، وصاحب مجلة «الصحيفة» (كانون الثاني 1924) بالشَّراكة مع حسين الرَّحال (ولد 1900/ 1905)، «وكانت من الصُحف التقدمية، التي تدعو إلى تحرير الأفكار وسفور المرأة»[3].

---

(1) الفكيكي، مقالات في الحجاب والسفور، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث 2 ص 498. على الرَّغم من =



جاء في رد ضد الفكيكي: «أوجه كلامي إلى أولئك الصّبيان المتمشيخين والشُّيوخ المتولدين. إلى أولئك الذين قد أكل الدُّهر وشرب على عقولهم وأفكارهم وأنظمتهم، ودساتيرهم، وقوانينهم. إلى تلك الطائفة المريضة المفلوجة بل المعتوهة والرّاقدة في أسفل درك من طبقات الحياة، والمضطجعة في مستنقعات الجهل المتعفن والتعصب المِنتن (إلى قولها) إذا كنتم يا سادتي تطلبون أن تحجبوا الشمس عنا والهواء مراعاة العوائد والعنعنات الإسلامية فما بالكم تخترقونها بترككم نساء البدو والفلاحين في البر، ونساء الطبقة الفقيرة، ونساء طبقات العمال في المدن سافرات من غير برقع وحجاب».

وجاء في الرّد أيضاً: «أليست نساء البدو ونساء طبقات العمال ممَن يدنُّ بهذا الدين الحنيف لا يا سادتي.. اعذرونا نحن النّساء من أن نعترف لكم بإمكان وقوع شتاء وصيف في ليلة واحدة

= تقدمية مصطفى علي إلاّ أن انتكاس الأفكار وارد، فلا يُستغرب أن مثله وهو المحارب القديم ضد الشعوذة آلت به الحال إلى ما لم يكن في الحسبان، أنه بعد عقود أخذ يؤمن بتحضير الأرواح، حتى قاطعه أصدقاء له، بعد تماديه في هذه الخرافة، وقد تعرفوا عليه شعلة في فكره التقدمي والعلمي. هذا ما قرأته في أوراق أحد أصدقائه غير المنشورة. كذلك كتب صديقه مير بصري مؤكداً ذلك، وكان هو وصحبه يعقدون مجلسهم الروحي في ليالي السبت، و«مخاطبة الأرواح بالقدح» بعد كتابة طائفة من الحروف الأبجدية على رق من الورق، ويجلسون بخشوع، وكان مير بصري اشترك في بعض تلك الجلسات للاستطلاع على ما يبدو (المصدر نفسه 2 ص 502).

وعلى سطح واحد. إما أن تمشي الطُّيور مثل العصفور وإما أن تمشي مثل الحمام، ولا يجوز لها التوفيق بين المشيتين، وإذا أصرت على التوفيق فيصح مثل ها مثل الغراب الذي أضاع المشيتين وأصبح أضحوكة وسخرية لبني جنسه»[1].

يفيد رد غادة غسان، أو صاحب القلم، العام 1924 أن دعوة التَّجديد والتَّمدن ببغداد العشرينيات كانت مستعرة، تتقدمها نساء امتلكنَ لغة حوار وجدل مقنعة، فيها درجة عالية من الوعي لمِنْاقشة قاضٍ من القضاة، فضحت التُّناقض بين الدَّعوة إلى المدنية، والتجدد والدَّعوة إلى الحجاب وعزلة النِّساء. يفيد الرَّد أيضاً أن الصَّحافة كانت تملك حريتها، ولم يمض على رحيل العثمانيين سوى ستة أعوام، فنشرت رداً خطيراً قد تمتنع عن نشره صحافة بغداد الحرة اليوم!

غير أن أهم ما في الرَّد هو اكتشاف كاتبه تأثير الأحوال الاجتماعية على وضع المرأة، فمعارك الحجاب والسُّفور لم تظهر في الأرياف، ولم تنشغل فيها الطبقات الفقيرة، بل ظلت محصورة في مجتمع المدينة، وهو مجتمع محافظ شجع العزلة بين الجنسين، على خلاف مشاركة النِّساء الرِّجال في مواقع

(1) الفكيكي، مقالات في الحجاب والسفور، ص 86.



العمل والحياة العامة في الأرياف. حسبَ المتجادلون حول السُّفور والحجاب حسابهم في عناوين كتبهم أو مقالاتهم في التأخير والتقديم بين كلمتي السُّفور والحجاب، فالمنتصرون للسُّفور جعلوها «السُّفور والحجاب»، مثلما فعلت نظيرة زين الدين والمنْتصرون للحجاب قلبوها «الحجاب والسفور»، مثلما فعل توفيق الفكيكي.

ومِنْ قبل كان الشَّيخ الأديب محمد رضا الشْبيبي (ت 1965) لصالح الحجابيين والرافضين لعمل المرأة بل وتعليمها. قال ناشراً قصيدته في مجلة «العرفان الصَّيداوية (1909)[1]:

وأربـاب الـحِـجا لـهـم حـقـوقٌ
بـنـسـبـتـهـم كـربـات الـحِـجـال
بـتـدبـيـر الـمـنـازلَ هـنَّ أولـى
و هـم أولـى بـتـدبـيـر الـنّـزالِ
ولـو كـلَّـفـنَ جـلـب الـرِّزق كـانـت
وظـيـفـتـهـنَّ طـوع الاخـتـلالِ

لكن مثلما تبدلت فكرة أو عقيدة القاضي والأديب توفيق الفكيكي تجاه المرأة، من طلب وظيفة الدار لها إلى طلب مشاركتها في السِّياسة، تبدلت نظرة الشَّيخ الشْبيبي، فبعد أن تولى وزارة

(1) الفبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 36.



المعارف، لم يعد يتعصب ضد تعليم أو عمل المرأة، ولا لحجابها. قال مير بصري (ت 2006): «وكنّا سنة 1946 أو 1947 في حفلة تخرج لمدرسة ثانوية البنات، فقال الشَّيخ محمد رضا الشَّبيبي، وكنت جالساً إلى جانبه، نرى المدرسات والفتيات سافرات يجئنَ ويرحنَ ويخطبنَ على المنبر. قال لي: هل ترى تقدم الحركة النِّسوية في جيل واحد أو أقل من جيل في بلادنا! لقد كنتُ وزيراً للمعارف سنة 1924، أي قبل عشرين عاماً فقط، وقد فتحنا مدارس رسمية لتعليم البنات، واستقدمنا المدرسات من لبنان وغير لبنان، لكنني لم يكن في وسعي أن أزور مدرسة من تلك المدارس، وترانا اليوم نحضر الحفلات، ونشهد تقدماً لا مثيل له»[1].

دخل المعركة لصِالح الحجابيين الشَّاعر الشَّعبي، أو العامي، البغدادي عبود الكرخي (ت 1946)، وردَّ على مقالات وُقعت بأسماء مستعارة، مرة سافرة وأخرى لامعة، دفاعاً عن السُّفور، فنظمَ العام 1924 تحت عنوان «السَّافرة»[2]:

وسفه (آسف) على أهل العراق لأصبحت

مِنْ غير بركَع (برقع) سافره نسوانه

حرض الكرخي في قصائد أخرى مثل «السُّفور في الميزان»،

---

(1) بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث 3 ص 27.

(2) الكرخي، ديوان الكرخي 1 ص 98.



و«بين الحجاب والسُّفور» ضد السّافرات والسُّفوريين باسم الدِّين والشَّريعة، فقال داعياً إلى ديمقراطية قرآنية، على حد عبارته، لا تسمح بالسُّفور[1]:

ديمقراطية حرة أيها الأخوان
ما تلكوها (تجدوها) قطعاً إلا بالقرآن

ومِنْها ما يؤيد الحجابيين كالفكيكي وبهجة الأثري ضد السفوريين[2]:

هلموا وحكموا بين السُّفوريين
أرجوكم وما بين الحجابيين

إن أضفنا إلى جميل صدقي الزَّهاوي ومعروف الرُّصافي، ومِنْ تستر وراء توقيع مستعار، عالم الاجتماع علي الوردي (ت 1995)، والشاعر محمود الحبوبي، وهو من المطالبين بتعليم المرأة، لرجحت كفة السفوريين، لكن الأخير عندما شاهد أن أمر السُّفور خرج «عن الحدود المرسومة له، وذلك حين زار بغداد وهو القادم من النَّجف»[3] قال قصيدته «فردوس أم جحيم»، ومنها:

جئت دار السَّلام أبغي فراراً
مِنْ أسى لم أجد عليه انتصارا

---

(1) المصدر نفسه، ص 1 ص 103 ـ 109.

(2) المصدر نفسه، ص 110 ـ 112.

(3) الفيان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 96.



فـإذا بــي أضــيــف لــلــحــزنِ حــزنــاً
وكــأنـــــي أضــيــف لــلــثــأر نــــــارا[1]

مِن جانبه جعل الوردي السُفور علاجاً لداء إزدواجية الشَّخصية المتأصلة في المجتمعات الإسلامية، بالقول: «إزالة حجاب المرأة، ورفع مستواها وإدخالها في عالم الرَّجل، لكي تتوحد القيمِ ويتشابه الرَّجل والمرأة فيما يفهمان وما ينشدان من مُثل وأهداف»[2]. ونراه يربط بين الانحراف الجنسي وحِجاب النِّساء في مجتمعاتنا.

قال: «دأب وعاظنا على تحبيذ الحِجاب وحَجر المرأة معاً. فالإنسان ميال بطبيعته نحو المرأة، والمرأة كذلك ميالة نحو الرَّجل. فإذا منعنا هذه الطَّبيعة من الوصول إلى هدفها بالطَّريق المستقيم لجأت اضطراراً إلى السَّعي نحوه في طريق منحرف. وقد دلت القرائن على أن المجتمع الذَّي يشتد فيه حِجاب المرأة يكثر فيه، في نفس الوقت، الانحراف الجنسي من لواط وسِحاق وما أشبه»[3].

مِن جانبه رد رجال الدِّين، ممثلين بالسيد مرتضى العسكري (ت 2007)، على مقالة الوردي هذه، على اعتبار أن الحِجاب جزء من

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الوردي، شخصية الفرد العراقي، ص 65.

(3) الوردي، وعاظ السَّلاطين، ص 8.



بين الحِجاب والانحراف الجنسي، ولا تلازم بين السُّفور والسَّلامة من الانحراف. فإن الحجاب قد اشتد في السَّنة الخامسة من الهجرة، والانحراف قد ظهر في النِّصف الثَّاني من القرن الثَّاني الهجري»[1]. ويقصد السَّنة الخامسة تاريخ فرض الحِجاب حيث نزلت الآية [الأحزاب: 54]: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍۚ﴾. أما النِّصف الثَّاني من القرن الثَّاني فيرمي العسكري إلى فترة الخلفاء العباسيين، وهارون الرَّشيد (ت 196 هـ) على وجه الخصوص.

على أن العسكري في رده على الوردي يربط الانحراف بالمترفين من الطبقات الحاكمة، وتقليد النَّاس إياهم، على أساس أن «النَّاس على دِين ملوكهم». ثم دور الدِّيارات المسيحية، لتأثرها بالثَّقافة اليونانية، وأن التَّغزل بالغلمان دخل الحضارة الإسلامية تأثراً بالأدب اليوناني، وللترجمة دور في ذلك[2]. يصعب قبول مثل هذا التَّفسير، إذا علمنا أن مراودة الغلمان في المجتمعات المتحجبة غدا سجية من السجايا، بل فيه نوع من الفخر أن لدى الرَّجل غلاماً أمرد، وأن فضائح كثيرة كانت تستر خشية من العار.

ما قصده الوردي ليس العيب الجسدي، وميل الفتيان المصابين

---

(1) العسكري، مع الدكتور علي الوردي، ص 62.

(2) المصدر نفسه.



بخلل في الجينات إلى التُّخنث، وهذا ما هو موجود في شتى المجتمعات، وأهل الحجاب غير خالين منه، إنما قصد اللواط وحب الغلمان المكتسب، الذي يعوض عن تلبية الغريزة الطَّبيعية. فمخالطة النِّساء للرِّجال في العمل أو رؤيتهنَّ في الطُّرقات تخفف كثيراً من الانحراف، وهذا أمر مسلم به اجتماعياً ونفسياً.

لم تخل معارك السُّفور والحِجاب من الانتهازية، والوقوف إلى جانب هذا الطَّرف أو ذاك لغرض شخصي، فمِنْ طريف ما حصل حسب رواية أبرز السُّفوريين الحقوقي مصطفى علي أن جميل المدرس، أخ فهمي المدرس، صار متشدداً في معارضة السُّفور لسبب شخصي بحت، وهو أن وزارة المعارف أجرت داره لتكون مدرسة للبنات، وكان قد زرع على سطحها أوراد في سنادين، ويطلع يومياً لرعايتها، لكن إدارة المدرسة أوصت الحارس أن يمنعه من الدُّخول، «وثار الرَّجل وأرغى وأزبد، وأصبح من دعاة الحجاب المتدينين، وأخذ يُندد بتعليم الفتيات، ويدعو إلى بقائهنَّ جاهلات في دورهنَّ، ويستنكر دعوة أصحاب السُّفور»[1]. بعد أن أجر داره لتكون مدرسةً للبنات!

لم تشارك النِّساء خلال العهد الملكي في السِّياسة، لا في الوزارات ولا البرلمانات، لكن بعد ثورة 14 تموز 1958 صدر المرسوم (480 لعام 1959)، الذي أصدره رئيس الوزراء الزَّعيم

(1) بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث 3 ص 26.



عبد الكريم قاسم (قُتل 1963) قضى بتوزير امرأة سافرة! وبهذا تُعد نزيهة الدُليمي (ت 2007) أول امرأة وزيرة في البلدان العربية قاطبةً. ولا يفسر هذا بما جلبته ثورة 14 تموز من انفتاح حسب، إنما هو تراكم سابق، ففي الخمسينيات في ظل العهد الملكي حصلت فورة مدنية، منها صياغة قانون موحد للأحوال الشخصية، عرقل رجال دين صدوره، ليصدر مع الإضافات بعد الثورة. ويُذكر للدليمي أنها كانت المحرك لإصدار قانون (188 لسنة 1959)، ذلك إذا تأكد أن رابطة المرأة، التي كانت تقودها، بلغت أكثر من أربعين ألف منتسبة.

سمعتها عبر فيلم وثائقي أعدته لها الأديبة والإعلامية العراقية انعام كه جه جي، تقول: «نودي عليَّ لمقابلة الزَّعيم عبد الكريم، فذهبتُ إليه راكبةً الباص العام، وفي المقابلة كلفني بوزارة البلديات»! وظلت وزيرة لفترة تكفيها لو تخلت عن اسمها، مثلما هو الفساد اليوم، لا تعود لركوب الباص العمومي، وها هي انتقلت إلى بارئها ولم تدخر شيئاً، سوى عضويتها في مؤتمر السّلام العالمي جنباً إلى جنب مع صاحب العمامة البيضاء الشَّيخ عبد الكريم الماشطة (ت 1959)، وما تركته في نفوس من انقذتهم من (البجل)، وهو مرض معدي انتشر في أرياف العراق بداية الخمسينيات، وما لها من حصة في إسكان أهل الصَّرائف من أطراف بغداد بمدينة الثُّورة. بمعنى فيهنَّ مَن هنَّ أكثر مِن الرِّجال أمانة وعلماً وقدرةً.



عِقب زلزال نيسان (أبريل) 2003، وسقوط النِّظام العراقي السَّابق، وفتح الحرية على مصراعيها، للقوى الدِّينية والمتزمتة، وأقول للقوى المتزمتة، لأنها هي القادرة على التَّحرك في السَّاحة، لغزارة الجهل وتردي المدنية والحضارة، بعد سنوات الحروب والحِصار والقمع وما سببته الحملة الإيمانية في أواسط التِّسعينيات، من القرن الماضي، وهي القوى التِّي تمتلك السِّلاح مع عدم وجود مؤسسات الدَّولة نفسها.

عادَ حال نساء العراق، في ظل سطوة المتجاهلين لطبيعة المجتمع العراقي، إلى بداية القرن العشرين، فالمعركة جرت، ومازالت جارية، بين دعاة السُّفور ودعاة الحجاب، لكن ليس عبر الشِّعر والأدب والصحافة، إنما بالقوة، مع ضعف وخذلان السُّفوريين. لم تدخل العباءة طرفاً في المعركة، وقد حملتها المرأة العراقية إلى المَنَافي والمهاجر، ارتدتها بالسويد والنرويج وسوريا وإيران، بل غدا التحاف اللباس الأفغاني والإيراني، في أول الثَّورة الإسلامية، هو السائد.

سمعنا أن الكربلائيين، وبعد أن ملكوا حرية الإشراف على ضَريحي الإمام الحسين بن عليّ وأخيه العباس بن علي، لم يحبذوا منذ الشُّهور الأولى لما بعد السُّقوط (نيسان 2003) زيارة المرأة وهي ملتحفة الشَّادور الإيراني أو النقاب الأفغاني. كتبوا هذا بصريح العبارة على واجهة ضريح الحسين بكربلاء، وهي

خطوة لإعادة الاعتبار للعباءة التي لا يخلو مِنْها بيت عراقي مهما كان دينه ومذهبه. لقد أطربت أغنية «يم العباية» السُّفوريين والحجابيين على السواء، فربما هو الرِّداء الذي تتوحد فيه نساء العراق بعيداً عن الجبة والنقاب.

بدأت التهيئة منذ الحملة الإيمانية (1994)، وما قيل في تلك الفترة علانية في الدعوة إلى الحجاب. فمِنْ خُطب السَّيد محمد محمد صادق الصَّدر (اغتيل 1999) من على منبر مسجد السَّهلة بالكوفة، أثناء خطبة الجمعة الثانية: «مِنَ الواضح جداً أن عدم الحجاب، والحث ـ كما يفعل النَّاس ـ والحث على الاختلاط بين الجنسين، إنما وردنا عن طريق الاستعمار الغاشم، الذي لم يكتف بنهب خيراتنا وإفقار شعوبنا، والهيمنة علينا، بل كان من أهم أهدافه استلاب ديننا»[1]. قصد الاختلاط في الجامعات ومؤسسات الدولة. وتجده يهاجم في هذه الخطبة المسيحيين واليهود. قال: «وإذا كانوا هم عاصين لتعاليم أديانهم، وشرايع أنبيائهم، فلنكن نحن المطيعين لتعاليم ديننا الحنيف، وشريعتنا المقدسة الكاملة»[2].

أخذ الصدر يحرض ضد غير المحجبات من النساء، قال: «فمِن تطبيقات ذلك السَّافرة، فإنها لا مانع لها من التجول في

(1) الصدر، منبر الصدر، ص 251.
(2) المصدر نفسه، ص 252.



كل المجتمعات، وعلى كل الأصعدة، بزيها المكشوف المثير، فتكون متجاهرة بالفسق، وظاهرة بالمعصية، وكل السافرات متجاهرات بالفسق بطبيعة الحال، لا أستثني ولا واحدة طبعاً»[1]. لكن الخطورة في عبارة: «لا استثني ولا واحدة»، هي أن زوجة صدام حسين (أُعدم 2006) نفسه وبناته، وبقية زوجات المسؤولين مشمولات في تلك الخطبة العلنية، والتي يسمعها الآلاف عبر مكبرات الصّوت بمسجد الكوفة، وكانت تسجل وتتداول أيضاً.

أكثر من هذا، يُذكَر أنه «بالقرب من باب القبلة، للحضرة العلوية المطهرة، نزلت امرأة من سيارة وهي سافرة بالكامل، وقد وضعت أصباغاً على وجهها، وعندما مرَّ من قربها بصق في وجهها وذهب، وظلت تتكلم بشكل غير لائق، فعاد إليها فبصق في وجهها مرة أخرى»[2].

أقول: يغلب على الظّن إن في هذه الرّواية مبالغة، أو عدم تمييز بين كشف الوجه والزّينة وبين السُّفور من العباءة! كم تبدو المسألة في تلك الأجواء صعبة في مدن العتبات المقدسة تحديداً! وقد أتينا على تفاصيل ما حدث بالنَّجف وكربلاء في الأيام الأولى من ثورة 14 تموز (يوليو) 1958.

---

(1) المصدر نفسه، ص 253.

(2) المياحي، السفير الخامس، ص 101.



عادت معركة السُّفور والحجاب ببغداد إلى الأجواء ثانية بعد أن أسدل عليها الزَّمن المتحضر الستار. عادت وكأننا من أصحاب الكهف أشرقت علينا الشَّمس ونحن نسمع جدل الزَّهاوي والواعظ وشقاوات بغداد أمام الوالي العثماني، وهذه المرة بين النِّساء والرِّجال لا بين الرِّجال والرِّجال كما كانت. ولما سُئل رئيس المجلس الإسلامي الأعلى آية الله محمد باقر الحكيم (قُتل 2003) عما إذا كانوا ينون فرض الحجاب بعد سقوط النِّظام، أجاب قائلاً عبر واحدة من الفضائيات: «لا نفرض الحجاب بل ننصح به»! لكن يبقى تعيين أسلوب النَّصيحة، وعلى وجه الخصوص إذا كانت الموظفة المراد تحجيبها تحت أمرة وزير أو مدير إسلامي مثلاً، وما هي التَّضييقات التي ستسفر عن تلك النَّصائح!

لقد باشرت حركات إسلامية، تمتلك السِّلاح، فرض الحجاب على واجهات الجامعات، والدَّوائر الرَّسمية، بينما النِّساء السَّوافر يتحدينَّ عبر مِنْظماتهنَّ والنَّدوات التَّلفزيوينة، كل واحدة مِنْهنَّ غدت أسبازيا اليونانية، وقرَّة العين القزوينية. إنها أزمة من الأزمات ستأخذ وقتها وتمر، فكم من بنات آل الزَّهاوي وآل الأمين تحجبنَّ، وكم من بنات آل الواعظ، وآل الشُّبيبي، وآل النَّقشبندي، وآل الفكيكي أسفرن!

بعد سبع سنوات من الشِّدة على النِّساء، نجد الدُّنيا قد تبدلت،



ولا حال يبقى على ماهو عليه، يظهر صاحب عِمامة ورئيس حزب إسلامي، مثل السيد عمار الحكيم، ناقداً عدم تمثيل المرأة في اجتماع الكتل السياسية بأربيل (الأثنين 8 نوفمبر 2010)، الذي دعا إليه رئيس إقليم كُردستان لحل الأزمة السِّياسية. بينما لم يلتفت حزب من الأحزاب العلمانية أو المدنية، لا العربية ولا الكردية، إلى تلك الظاهرة المخجلة حقاً، ومعلوم أن نسبة النِّساء في المجتمع العراقي أكثر من نسبة الرِّجال، وأن النِّساء يمثلنَ نسباً غير قليلة في الكتل والأحزاب السِّياسية كافة.

لم يكن الزَّمن طويلاً بين رفض البغداديين، أو العراقيين على العموم، تسجيل نسائهم في دوائر الدَّولة (1904)، وفتح أول مدرسة بظروف صعبة، حتى قيل كان الآخرون يرجمون البنات بالحجارة عند مرورهنَّ إلى المدرسة، وبين أن تصبح المرأة العراقية أول وزيرة في دول شرقنا قاطبةً (1959) ثم وجودها في البرلمان العراقي (بعد 2003)، ذلك قياساً بالتركة الهائلة، وهيمنة التقليد الدِّيني والعشائري. ومع كلِّ ما تقدم من تحقيق إنجازات لصالح النِّساء إلاّ أن معركة السُّفور والحِجاب مازالت تخمد وتستيقظ، فهناك قوى تحاول باسم الطَّابع الإسلامي، وهي بالتأكيد من الإسلام السياسي، فرض إرادتها، والنِّساء أول المتضررات منها.



الفصل الرَّابع

مصافحة النِّساء

بين النُّور والدَّيجُور

«لا يجب الوضوء مِنْه لأن قوله لامستم في الآية يعني الجِماع»

مذهب أبي حنيفة

جعلت الأحزاب الإسلامية المتشددة عدم مصافحة النِّساء قضية دينية إلزامية. وهي من التَّعاليم الأولى التي يتلقاها المِنْتسب في التعليم الحزبي الإسلامي. ولا يتخلى عنها إلا لضرورة قصوى، كدفع ضرر أو حرج، مصافحة ضيفة سامية مثل تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا السَّابقة، أو مصافحة هيلاري كلينتون وزيرة الخارجية الأمريكية مثلاً. وتأتي الإثارة الجنسية والنَّجاسة في مقدمة دواعي المَنع.

لم تُطرح هذه القضية الجزئية من قبل، لأن من أخلاق العشيرة، قبل الدِّين، عدم مساواة النِّساء بالرِّجال في المصافحة وفي المجالسة. مثلما لا يصافح السَّيد العبد، لا يصافح الرَّجل



المرأة. فإذا لم تختلط النِّساء بالرِّجال، ولم يبرحنَ بيوتهنَّ، فلماذا يُشغل النَّاس بأمر المصافحة (الأخذ باليد)؟!

بعد أن فُرض الاختلاط في الوظيفة والدِّراسة، وانتشر الإسلاميون في بلاد أوروبا أخذت تظهر أحكام العلاقة بين الجنسين بقوة إلى مَنَابر الوعظ والخطابة وفي مقدمتها حكم المصافحة أو الملامسة، بل ازداد الحديث حولها بعد الثَّورة الإيرانية، وازداد الحديث حولها أيضاً في أوساط العراقيين بفضل الإسلام السياسي. صحيح أنها كحكم موجودة في كتب العبادات والمعاملات، لكنها لم تكن حديث النَّاس.

فالمعروف عن الإسلاميين، من ساسة وحاكمين، أنهم لا يُصافحون النِّساء، لكن هناك من تمرد على هذا الأصل الحزبي والفرع الدِّيني وأخذ يُصافح، بعد أن وصل إلى قناعة أن الشَّهوة لا تستقدمها المصافحة مثلما يستقدمها التَّفكير بها والاستعداد لها، وجعلها هاجساً عند رؤية المرأة وتخيلها، وإن كانت ملتحفة بعشرة جلابيب. اعتمد محرمو ومبيحو المصافحة أصلي الشَّريعة الإسلامية: القرآن والسُّنَّة، ولكلٍّ مِنْهما تفسيره وتأويله.

أولاً القرآن: ورد في سورة النِّساء (آية 43): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾. يحكي مَنْطوق الآية عن الطَّهارة، وما يمْنَع الصلاة: السُّكر، والجُنب (الاحتلام مثلاً) والغائط، وملامسة النِّساء.



قال علي بن أبي طالب (اغتيل 40 هـ) وعبد الله بن عباس (ت 68 هـ) وأبو حنيفة النعمان (ت 150 هـ): «المراد به الجِماع»[1]. فليس من المعقول أن تتساوى قذارة الغائط بملامسة المرأة ـ أي مصافحتها! وقال فريق آخر مَثَّله عمر بن الخطاب (اغتيل 23 هـ) وعبد الله بن مسعود (ت 32 هـ) ومحمد بن إدريس الشَّافعي (ت 204 هـ): «المراد به اللَّمس باليد»[2].

أما الطَّبرسي صاحب التَّفسير فيميل إلى الرَّأي الأول. قال: «الصحيح الأول، لأن الله سبحانه بيَّن حكم الجنب في حال وجود الماء...»[3]. وورد لدى نجل صاحب المعاني أبي الثَّناء (ت 1854 هـ) نعمان الآلوسي (ت 1899): «قول أبي حنيفة لا ينقض (الوضوء) إلا بالمباشرة الفاحشة، وهي الانتشار»[4]. مع ذِكره أن الأئمة الثلاثة ـ ما عدا مالك بن أنس (ت 179 هـ) ـ قالوا إن لمس الأمرد الجميل لا ينقض الطَّهارة، مع «قول الإمام مالك بايجاب الوضوء بلمسه»[5].

وفي اللَّمس اختلف العرب والموالي (المسلمون من غير العرب).

---

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص81 ـ 82.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) الآلوسي، غالية المواعظ 2 ص43.

(5) المصدر نفسه.



قالت الموالي، ومِنْهم أكثر الفقهاء: المراد بالملامسة الجِماع. وقالت العرب: بل المراد به اللَّمس أو المس. ورُبّ قائل يقول: لماذا لم تسمِ الآية الجِماع باسمه، فيكون النَّص مثلاً: أو جامعتم النِّساء؟! وهنا يرد فريق من فقهاء الموالي بالقول: سمي الجِماع لمساً لأن به يتوصل إلى الجِماع، كما يسمى المطر سماءً. عموماً، إن مِنْطوق الآية يؤكد صحة ما ذهب إليه الموالي وأيدهم فيه ابن عباس[1].

ويأتي شيخ الطَّائفة أبو جعفر محمد الطُّوسي (ت 460 هـ) مؤسس الحوزة الدِّينية بالنَّجف بما لا يوافق متشددي العصر من فقهاء الأحزاب الدِّينية. قال: «ملامسة النِّساء، ومباشرتهنَّ لا تنقض الوضوء، سواء كانت مباشرة ذات مُحرم، أو غيرهنَّ من النِّساء (الأجنبيات). سواء كانت المباشرة باليد، أو بغيرها من الأعضاء، بشهوة كانت أو بغير شهوة»[2].

ونقل شيخ الطَّائفة عن الإمام جعفر الصَّادق (ت 148 هـ) الحديث الآتي، عندما سُئل عن الملامسة قال: «لا والله ما بذلك بأس، وربما فعلته وما يعني بهذا: أو لامستم النِّساء إلا المواقعة في الفَرْج»[3]. قال الطُّوسي: «أو لامستم النِّساء كناية عن الجِماع لا غير، بدليل إجماع الفرقة عليه»[4]. وحسب ما تقدم تكون

(1) المصدر نفسه.
(2) الطوسي، كتاب الخلاف 1 ص 110، مسألة 54.
(3) المصدر نفسه، ص112.
(4) المصدر نفسه، ص 111.



المصافحة جائزة، وهي لا تنقض الوضوء، وبالتَّالي لا تستحق كل هذا التَّشدد، إلا إذا أُريد بها النَّقص من قدر المرأة وعدم التكافؤ بينها وبين الرَّجل من النَّاحية الاجتماعية، وهو ضرب من التَّعالي عليها درجة.

ثانياً ما جاء في السُّنَّة: يُنقل عمَّا حدث في بيعة النِّساء، أن جماعة مِنْهنَّ أتينَ النَّبي لمبايعته، فكانت حصيلة هذه الحادثة عدداً من الأحاديث المتباينة في الصياغة. نقلها محدثو السُّنَّة والشِّيعة على السواء. جاء في صحيح البخاري عن أم المؤمِنين عائشة: «قَالَتْ وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم، يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا»[1]. كذلك ورد مثل هذا الحديث في صحيح مسلم، وسُنن النسائي، وسُنن ابن ماجة. وجاءت الصِّيغة عند علاء الدِّين المتقي الهندي (ت 975 هـ): «إني لا أُصافح النِّساء، إنما قولي لمئة امرأة كقولي لامرأة واحدة»[2].

بينما كانت تجري مبايعة الرِّجال بالمصافحة، واستمرت من خليفة إلى آخر، حتى جاء الحَجَّاج بن يوسف الثَّقفي (ت 95

(1) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب بيعة النِّساء، حديث رقم: 7214 ص 601.

(2) الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، أرقام الأحاديث: 477، 478، 489).



هـ) فـ «رتبها ايماناً، تشمل على اليمين بالله، والطَّلاق، والعِتاق (عتق العبيد) وصَدقة مال»[1].

ما نأخذه من كتب الشِّيعة عن ابن بويه القمي المعروف بالشَّيخ الصَّدوق (ت 381 هـ) حكاية المبايعة عبر إناء الماء. جاء في الحديث: أنه لما بايع النَّبي النِّساء «دعا بإناء فملأه. ثم غمسَ يده في الإناء. ثم أخرجها فأمرهنَّ أن يُدخلنَ أيديهنَّ فيغمسنَ فيه»[2]. أما باقي الأحاديث فهي مجرد وصايا من الإمام أبي عبد الله جعفر الصَّادق.

لكن في كلُ الأحاديث لم يوصِ الرَّسول بعدم مصافحة المرأة، بل هو لم يُصافح، ربما لكثرتهنَّ، أو لما يتصل بالعشيرة وأعرافها آنذاك، لا للنَّجاسة وسد ذريعة الشَّهوة، وليس هناك ما يؤكد أن مبايعة الرِّجال كافة تمت عبر المصافحة المباشرة. ومن يقرأ أسباب نزول آية القوامة أو ضرب النِّساء يجد حضور قوة القبيلة وبأسها[3].

تشدد الفقهاء المعاصرون كثيراً في تحريم المصافحة، وعلى الخصوص المتشددين في وسط الإسلام السِّياسي، بعد أن دفعت

---

(1) الفراء، الأحكام السُّلطانية، ص 25 الهامش عن المُغني.
(2) القمي، ممنْ لا يحضره الفقيه، رقم الحديث: 1435.
(3) راجع مثلاً الطَّبري جامع البيان في تفسير القرآن، تفسير آية 34 من سورة النِّساء.



مستلزمات العصر إلى الاختلاط بين الجنسين في الوظائف والمجالس، ورفع الحرج العشائري في مصافحة النِّساء. جاء في مستمسك «العروة الوثقى» لآية الله محسن الحكيم (ت 1970): «لا يجوز مصافحة المرأة الأجنبية. نعم، لا بأس بها من وراء الثَّوب. كما لا بأس بالمحارم»[1]. وتشدد الحكيم في أمر تحية النِّساء، فقال: «يكره للرُّجل ابتداء النِّساء بالسَّلام»[2].

وجاء في موسوعة الفقه لآية الله محمد الحسيني الشِّيرازي (ت 2001) في مصافحة المرأة: «تُحرم مصافحة الأجنبية من غير حائل. ففي صحيح أبي بصير عن الصَّادق عليه السلام قال: «قلت هل يُصافح الرُّجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: لا. إلا من وراء ثوب»[3]. وهذا ما ورد نصاً في «منْ لا يحضره الفقيه» للشَّيخ الصَّدوق. ويغلب على الظَّن أن مسألة مصافحة النِّساء لم تطرح كمسألة أو قضية أيام الإمام جعفر الصَّادق، ولا قبله، ولا بعده بكثير، إنما هي مِن بنات أفكار أهل القرون المتقدمة!

أما فقهاء السُّنَّة فأباح الإمام أبو حنيفة، وهو إمام السُّهولة والتَّسامح، المصافحة. وقديماً كانت تُطرح الملامسة لا المصافحة، ويُنقل عنه: «لا يجب الوضوء مِنْه لأن قوله «لامستم

---

(1) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى 14 ص 49 مسألة رقم 40.
(2) المصدر نفسه، ص 50 مسألة رقم 41.
(3) الشيرازي، الفقه، بيروت، دار العلوم، باب النكاح 93 ص225.



في الآية (النِّساء 43) يعني الجِماع»[1]. إضافة إلى ما أفادنا به نعمان الآلوسي في الغالية. بينما يتشدد فيها الإمام الشَّافعي بالقول: «الوضوء مِنْه على اللامس والملموس، وعلى اللامس دون الملموس في قول آخر»[2].

ويتصاعد التَّشدد عند خطيب الحنابلة ببغداد أبو الفَرج عبد الرَّحمن بن الجوزي (ت 597 هـ)، حتى جعل المصافحة فاتحة للفساد، أي منْعها سداً للذَّرائع. قال: «وبلغنا أن قوماً من المتزهدين يؤاخون النِّساء، ويخلون، بهنَّ، ويصافحوهنَّ. وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه ما صافح امرأة أجنبية. وكل هذا مخرج إلى الفساد والقبيح»[3]. وورد في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728 هـ): «مرور المرأة والكلب الأَسود والحمار بين يدي المصلي دون سترته يقطع الصلاة»[4]. وبعد هذا الرَّأي لا حاجة للتَّفتيش عن حكم المصافحة عند الشَّيخ ابن تيمية!

ثمة رأي، أن الإمام أحمد بن حنبل كره مصافحة النِّساء «وشدد أيضاً حتى لمحرم وجوزه لوالد»[5]. بمعنى هو مكروه لا

---

(1) شرف، فتاوى النِّساء المصرية، ص64.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن الجوزي، أحكام النِّساء، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 67 ـ 68.

(4) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، اختصره بدر الدين الحنبلي، مصر، مطبعة المدني، ص 58.

(5) المرداوي، الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الخلاف 8 ص 32.



مُحرم، وهناك فرق كبير بين المكروه والمحرم والمستحب والواجب. ولأن المصافحة تتعلق بالشهوة، التي يبدو أنها طاغية على الإنسانية وأي عاطفة أخرى، جوَّز ابن حنبل أخذ يد العجوز والمرأة الشوهاء[1]. وصلة بالمصافحة جوَّزَ ابن حنبل التَّقبيل لذات المحارم «إذا قَدم من سفر ولم يخف على نفسه، ولكن لا يفعله على الفم أبداً، الجبهة والرأس[2].

على تلك الخلفية جاء حكم مصافحة النِّساء في فتاوى الشُّيوخ: عبد الله بن باز، وعبد الله الجبرين، ومحمد العثيمين، وصالح الفواز: «لا تجوز مصافحة النِّساء غير المحارم مطلقاً، سواء كن شابات أم عجائز، وسواء كان المصافح شاباً أم شيخاً كبيراً، لما في ذلك من خطر الفتنة لكل مِنْهما. وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: إني لا أُصافح النِّساء. وقالت عائشة (رض): ما مست يد رسول ﷺ يد امرأة، ما كان يبايعهنَّ إلا بالكلام. ولا فرق بين كونها تصافحه بحائل أو بغير حائل لعموم الأدلة، ولسد الذَّرائع المفضية إلى الفتنة»[3].

حَرمت الفتوى السَّالفة مصافحة النِّساء في كل الأحوال، مباشرة أو من وراء ثوب مثلما أباحها فقهاء الشِّيعة مع الحائل. وخلاف ما

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه 8 ص 33.

(3) فتاوى علماء البلد الحرام، ص 438.



تقدم أفتى شيخ الأزهر (1958 ـ 1963) محمود شلتوت بجواز مصافحة المرأة، وأن آية «أو لامستم النِّساء» تعني الجِماع وليس اللَّمس، حسب ما ورد في فتاوى الشَّيخ. ورؤية الشَّيخ شلتوت الحضارية وانفتاحه لم يتوقف عند مساواة المرأة، وجواز توليها المنَاصب، ما عليت وما نزلت، وجوازه سماع الموسيقى والتَّمتع بها فهي حاجة إنسانية، بل كسر قاعدة أتى بها صلاح الدين الأيوبي بعد إفراغه الأزهر من العلوم والفلسفة وتنوع المذاهب[1].

أخذت الأحزاب الدِّينية المتشددة الحكم بتحريم المصافحة،

---

(1) كانت فتواه الشهيرة في جواز التعبد وفقاً للمذهب الشيعي. أفتى في (1378هـ 1958 ميلادية): «إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين. بل نقول إن لكل مسلم الحق في أن يقلد بادئ ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة. ولمِنْ قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره ـ أي مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشِّيعة الإمامية الاثني عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السُّنَّة. فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك. وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة. فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب أو مقصورة على مذهب. فالكلُّ مجتهدون مقبولون عند الله تعالى. يجوز لمِنْ ليس أهلاً للنَّظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه في فقههم. ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات» (أحمدي، سلسلة رواد التقريب 2 الشيخ شلتوت، ص 77. للإطلاع على صورة الفتوى ورأي الشيخ شلتوت كاملاً في هذه المسألة راجع: كتاب الوحدة الإسلامية، ص: 17 و21 ـ 22) و(هويدي، إيران من الداخل، ص 327).



ولا فرق أن تكون من الإخوان المسلمين أو من الأحزاب السَّلفية عموماً أو الأحزاب الشِّيعية، فكلها تعمل بسد الذَّرائع، وصد الفتنة، والمحافظة على درجة التَّمايز بين النِّساء والرِّجال. ذكرت لي إحدى الفتيات الباحثات في الشَّأن العراقي، أنها عندما طلبت لقاء أحد المتظاهرين بالتَّدين من أجل بحثها، عرض عليها عقد صيغة (متعة) بينه وبينها كي يبرر جلوسه معها. ومثل هذا الشَّخص فكر بشهوته قبل كلِّ شيء، ربما تأثر بالصَّوت قبل المقابلة. وهي حالة مرضية كرسها الإطار الدِّيني، وطبعاً هي رفضت مثل هذا الطلب واستغنت عن لقائه.

ما يُستخلص من تحريم مصافحة النِّساء هو المعاملة بالدُّونية، مثلما أسس له العرف العشائري. فالمصافحة تعني الرِّضا عند التَّلاقي، ويُقال تصافحت الأجفان: «أي انطبق بعضها على بعض» (المُنْجد). والمتخاصمان لا يتصافحان، لتأكيد العداوة، ولإظهار تعالي أحدهما على الآخر. وقد أباح فقهاء المصافحة عند الضَّرورة خشية من الحرج.

فعدم مد اليد إلى من يلاقيك فاتحاً كفه للمصافحة يجرح النَّفس، هذا للرِّجال، فكيف الحال بالنسبة للنِّساء! وكم امرأة مدت يدها إلى متدين متحزب فقال لها متمسكاً بالسُّنَّة: «عفواً لا أصافح النِّساء»، أو رد يده إلى صدره بقوة، فتبقى هي مذهولة من شدَّة الصَّدمة وما يسببه لها ذلك من ألم نفسي. فعدم



المصافحة، كما أوردها المتشددون هو تجنباً للنَّجاسة. وهذا هو الشُّعور الذي يراود المرأة المتدينة عندما تصافح الرَّجل. هي بحكم ذلك إما مشروع شهوة وإما مشروع عبودية، وكلا الحالتين تحضران في تفسير أو تعليل أو تبرير تحريم المصافحة. فالمصافحة «الأخذ باليد»[1]، فكيف نُحِتت منها مفردة المُصافح: «مَنْ يزني بكلْ امرأة، حرة أو أمة»[2]!

ليس لنا الطَّلب من رجل الدِّين، أو المتدين، أن يتجاوز الحكم في جامعه أو منْزله بل سُيطلب مِنْه ذلك إذا تصدى للسِّياسة مثلاً وتولى منْصباً عاماً؛ يلتقي به مع مختلف طبقات المجتمع. فحقوق الدَّولة والمجتمع غير حقوق الدِّين. أقول: لماذا كل هذا الميل للتَّشدد، حتى أظهر الإسلام السَّياسي أن مصافحة النِّساء تدليس ونقص في التديُّن؟!

إذا كان الإمام أبو حنيفة (قُتل 150 هـ) قد أجازها ضمناً، لأن لمس المرأة لا يبطل الوضوء كما تقدم، وأن شيخ الطَّائفة الطُّوسي (ت 460 هـ) قد أجازها بما هو أوسع وأعم، ثم أفتى شيخ الأزهر شلتوت (ت 1963)، وقيل هو أول من نال لقب «الإمام الأكبر»، بجوازها، ولم يُطعن بإسلام هؤلاء وبأعلميتهم، وقد عاشوا كما نرى أزمِنَة مختلفة.

---

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 229.

(2) المصدر نفسه.



السؤال: هل سنبقى في اختلافنا حول تحريم أو إباحة مصافحة النِّساء في مِنْطقة وسطى بين النُّور والدَّيْجُور (التُّراب والظَّلام معاً)، لا نخرج مِنْها إلى يوم يبعثون! إلى متى يبقى شرفنا محاطاً بالضَّعف أمام الشَّهوة، إلى حد أن مصافحة المرأة تبطل الوضوء وملاقاة الله عند الصَّلاة؟! وهل هناك أمل في أحزاب وجماعات وشخصيات تُحرم مصافحة النِّساء سداً للذَّرائع، أو طلباً للطَّهارة، وتأكيد نهج الحزب والتَّيار في صدق نواياها في بناء أوطان معاصرة؟! نأمل ذلك.



الفصل الخامس

ربات القصور

أمهات الأَولاد والقهرمانات

«يا قوم أخذتموني غصباً ثم تجيئوني
برأس مولاي فتضعونه بين يديَّ»

جارية المستعين بالله

ظلت المرأة إشكالية في كل العصور، فهي القريبة البعيدة، القوية الضَّعيفة. خضع لها، من وراء الستارة، خلفاء وملوك وقادة جيوش جرارة دون اعتراف لها بمساواة بعقلٍ ودين، فالسيدات الأُول في خلافة أزواجهن مثل: خيزران وناعم وقبيحة ينزلنَ وزيراً ويرفعن آخر، ويملكنَ ما لا يملكه الخلفاء، مع ذلك تبقى حقوقهنَّ، كجنس لا كأفراد، مهدورة يفتشنَ عنها بين دفاتر وفتاوى الفقهاء.

يحصر أبو نصر الفارابي قوة خضوع الرِّجال (البدو) للنِّساء بالقول: «تعمهم محبة الغلبة وعظم النَّهم في المأكول والمشروب والمنّكوح، فلذلك يعظم عندهم أمر النِّساء ويحسن عند كثير



مِنْهم الفسق، ولا يرون أن ذلك سقوط وتجانس إذا كانت نفوسهم ذليلة للشهوات، وترى كثيراً مِنْهم يتجمل عند النِّساء، ويفعل ما يفعله ليعظم شأنه عند النِّساء، ويرى ما يعيبه النِّساء هو العيب، وما يستحسنه النِّساء هو الحسن، ويبتغون في كل شيء شهوات نسائهم، وكثيراً ما تكون نساؤهم هنَّ المتسلطات عليهم، والمستوليات على أمور منَازلهم، وكثير مِنْهم لهذا السبب يرفهون النِّساء ولا يتركونهنَّ والكد، بل يلزمونهنَّ الترفّه والراحة، ويتولون هم كل شيء يحتاج إلى التعب والكد واحتمال المشقة»[1].

قصد الفارابي الخضوع الشَّخصي وازدواجية البدوي بين الانقياد للمرأة وبين التظاهر في تملكها، وأنها «أضعف خلق الله إنسانا».

وفي لغز قوة النِّساء أنشد ابن الأعرابي[2]:

هي الضلّع العوجاء لستَ تقيمها
ألا إن تقويم الضلوع انكسارها
أيجمعنَ ضعفاً واقتداراً على الفتى
أليس عجيباً ضعفها واقتدارها

روى أبو علي أحمد بن موسى بن مضر ما أنشده له التَّوزي

---

(1) الفارابي، كتاب السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات، ص 103.

(2) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 173.



مِن نظم المهدي بن المنصور (ت 169 هـ) في حَسَنة جاريته[1]:

أرى مــاءً وبــي عـطـشٌ شـديـدٌ
ولـكِـنْ لا سـبـيـل إلـى الـورُودِ
أما يكفيـكِ أنّـك تَملُكينـي
وأن النّـاس كلُّـهم عَبيـدي
وأنّكِ لو قطعْتِ يـدي ورِجلي
لقُلتُ من الرّضا أَحسَنتِ زيدي

عاشت المرأة في العصرين، الرّاشدي والأموي، بعيدة عن الأضواء، فلم تظهر مهيمنةً في عهد ولدها أو زوجها أو مولاها الخليفة، بينما هي الآمرة والنّاهية بدار الخلافة. فما عدا قيادة أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر (ت 58 هـ) لجمهرة من الصّحابة والتّابعين ضد الإمام علي بن أبي طالب بالبصرة لم يُكشف عن دور سياسي للمرأة في عهد خلفاء الإسلام الأربعة الأوائل، أما سجاح التّميمية فشأنٌ آخر. كذلك ظلت نساء الأمويين صاحبات حظوة بحدود المشورة والرّأي، والسّطوة الشّخصية مثل حال أم البنين زوجة الوليد بن عبد الملك، وما ذُكر من هيمَنّة عاطفيـة للجاريتين سلامة وحبابة على

(1) الطّبري، تاريخ الأمم والملوك 7 ص 150. الكتبي، الوافي بالوفيات 3 ص 401.



يزيد بن عبد الملك (ت 105 هـ)، فقيل إنه أخذ يعاني صبابةً بعد موت الأخيرة[1].

أما ما روي حول قتل أم خالد بن يزيد بن معاوية لزوجها مروان بن الحكم فإن صحت الرّواية، لم يذكر لهذه المرأة أي مشورة أو هيمنة مع أنها قتلت الخليفة! إن عدم الإفصاح عن سطوة النِّساء في العصرين المذكورين، رغم وجودها، يعود إلى قرب الفترة من صدر الإسلام، فمعظم أمهات وزوجات الخلفاء الأمويين كان من الأمويات والقبائل العربية[2].

يضاف إلى ذلك قلة الاختلاط بالثّقافات الأُخر. فالجواري اللواتي حملهنَّ موسى بن نصير من الأندلس، بعد اجتياحها في عهد الوليد بن عبد الملك (ت 96 هـ)، لم تحظ أي مِنْهن بحظوة قبيحة أم المعتز بالله (ت 255 هـ) ولا ناعم أم المقتدر بالله (ت 321 هـ). مع ما كان للخيزران، زوجة المهدي وأم الهادي والرّشيد، ولا للزُّبيدة بنت جعفر زوجة الأخير من حظوة ومنزلة على زوجها الخليفة.

---

(1) ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة 1 ص 255، والفخري الآداب السلطانية، ص117.

(2) من أمهات الأربعة عشر خليفة أموياً ثلاث فقط من أصل غير عربي، هنَّ: شاهفريد بنت خسرو أم يزيد بن الوليد، وأم إبراهيم بن الوليد، وربا أم مروان بن محمد.



ونجد أبا العلاء ينتقد ظاهرة تسليم الأمور للنِّساء، من الشيطرة على قلوب الملوك والأُمراء، وهوسهم في المرأة للمتعة وترك الدَّولة للجواري، قائلاً:

يا ملوك البلادِ فزتم بنسءِ الـ
ـعُمر، والجورُ شأنكم في النِّساءِ
ما لكم لا ترون طُرق المعالي
قد يزورُ الهيجاء زيرُ نساءِ
يُرتجى النَّاسُ أن يُقيم إمامٌ
ناطقٌ، في الكتيبةِ الخرساءِ[1]

كُنيت زوجة الخليفة أو محظيته بالجهة لرفعة مِنْزلتها، وقد صنف تاج الدِّين بن الساعي (ت 674 هـ) كتابه في نساء الخلفاء تحت عنوان «جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء»، ذكر فيه جواري الخلفاء والسَّلاطين، مِنْهنَّ:

- حَمَّادة بنت عيسى بن علي بن عبد الله بن عباس زوجة أبي جعفر المنْصور.
- غادر جارية موسى الهادي بن المهدي، ومِنْ هيامه بها جعل أخاه وولي عهده هارون الرَّشيد يقسم أمامه ألا يتزوجها بعد مماته.
- غضيض أو مُصفى وهيلانة جاريتيّ هارون الرَّشيد.

(1) المعري، ديوان لزوم ما لا يلزم 1 ص 73.



- **عُريب المأمونية** جارية المأمون والأمين، وظلت تتنقل في البلاط العباسي من خليفة إلى آخر حتى وفاتها السَّنة (277 هـ).

- **بوران** بنت الوزير الحسن بن سهل وزوجة المأمون.

- **قُرَّة العين** محظية المعتصم بالله.

- **إسحق الأندلسية** محظية المتوكل على الله. فريدة زوجة المتوكل على الله، وقبلها كانت محظية أخيه الواثق بالله.

- **قطر النَّدى** بنت خمرويه بن أحمد بن طولون زوجة المعتضد.

- **بنفشا** محظية المستضيء بأمر الله، وهي التي شيدت مدرسة على شاطئ دجلة خصصتها للحنابلة. وغيرهنَّ من جواري وعشيقات الخلفاء والوزراء والسَّلاطين.

أما أمهات الخلفاء فيذكر مِنْهنَّ ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ) في رسالة «أمهات الخلفاء»[1]: ريَّا أمُّ مروان بن محمد (آخر الخلفاء الأمويين). ومخارق أم المستعين بالله. فتيان أم المعتمد العباسي. فتول أمُّ القاهر العباسي. ظلوم أمُّ الرَّاضي العباسي. غصن أمُّ المستكفي العباسي. سلامة البربرية أم أبي

(1) ابن حزم، رسالة في أمهات الخلفاء، مجلة المجمع العلمي في دمشق 1959.



جعفر المنْصور. مراجل الرُّومية أمُّ عبد الله المأمون. ماردة أمُّ المعتصم، وكانت مولّدة كوفية. قراطيس الرُّومية أمُّ الواثق. شجاع التُّركية أمُّ المتوكل. حبشية الرُّومية أمُّ المنْتصر. قبيحة الصقلبية أمُّ المعتزّ. قُرْب الرُّومية أمُّ المهتدي. ضِرار أمُّ المعتضد. خاضع وقيل جيجك أمُّ المكتفي. خلوب أمُّ المتقي. شعلة أمُّ المطيع. حزم أمُّ النَّاصر لدين الله. مرجان أمُّ الحكم. مزنة أمُّ المهدي. حور أمُّ المستكفي.

ما عدا رائطة أمُّ أبي العباس السَّفاح، وسلامة البربرية أم أبي جعفر المنْصور، وأم موسى الحميرية أم المهدي، وخيزران أمّ الهادي والرَّشيد، وزبيدة أم محمد الأمين، وشكلة الظَّفرية أمّ إبراهيم بن المهدي كانت أمهات الخلفاء العباسيين والأمويين الأندلسيين من الرُّوميات والتُّركيات والصَّقلبيات.

ومع هيمنة الخيزران ـ سميت المقبرة المشهورة ببغداد باسمها ـ على ولدها موسى الهادي إلا أن هناك حدوداً لتدخلها، فلم تكن لها خزينة خاصة تضاهي خزينة الدَّولة مثل خزائن الجاريتين قبيحة وشغب. عموماً، لم يتفاقم دور الجواري إلا بعد عهد المتوكل (ت 247 هـ)، الذي غلبت على أمره الجارية الصَّقلبية[1] قبيحة الفاتنة.

---

(1) المصدر نفسه.



فأول تدخل لها هو عزل ابنه الأكبر المنْتصر عن ولاية العهد لصالح ولدها محمد المعتز، وأن يكون مقدماً على باقي اخوته، الذين نال بعضهم الخلافة، في ما بعد. ففي مناسبة طهوره أهداه أبوه قصر (بركوار)، وهو أفخم القصور المتوكلية التِّسعة عشر بسامراء، وأمر بفَرش إيوانه بأنفس الفُرش، ولم يجدوا أنفس من بساط أموي كان لهشام بن عبد الملك، منْسوج من خيوط الإبريسم ومفرز بالذهب[1].

أعتق المتوكل في طهور المعتز ألف عبد، وأقام وليمة كانت واحدة من الثلاث ولائم الأشهر في تاريخ الإسلام، ذلك لعظمتها وعظمة الأموال المنْفقة عليها. كانت الأولى بمناسبة زفاف زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور لابن عمها هارون الرَّشيد. يومها أهدى المهدي ابنة أخيه الأكبر جعفر ثوباً فاخراً، كان من مصادرات الأمويين أيضاً، وهو لعبدة بنت عبد الله بن يزيد بن معاوية، كان مخططاً بالياقوت الأحمر والدُّر الكبار. أما الوليمة الثَّانية فكانت بمُنَاسبة عرس المأمون على بوران بنت الوزير الحسن بن سهل[2].

ذكر الشَّاعر البحتري، وهو في حضرة المتوكل، أن جاء خادم أم المعتز بمِنْديل فيه خلعة، فقال للخليفة: «تقول لك قبيحة: إني

(1) الشابشتي، الديَّارات، ص 150.

(2) المصدر نفسه، ص156 ـ 157.



استعملت هذه الخلعة لأمير المؤمنين واستحسنتها ووجهتني بها لتلبسها (وقال) فإذا هي دُراعة حمراء لم أرَ مثلها قط»[1]. حاول البحتري الإكثار من النَّوادر حول مطرف قبيحة حتى بعث المتوكل من يقول لها: «قلْ لها احتفظي بهذا المطرف عندك، ليكون كفناً لي عند وفاتي»[2].

كان ذلك في ليلة اغتيال الخليفة، وخلع ولدها المعتز من ولاية العهد ليتولى مكانه المنْتصر الخلافة لستة أشهر فقط. حرضت قبيحة ولدها لقتل الأتراك، بقولها: «يا بُني، اقتلهم في كل مكان. وأخرجت إليه قميص أبيه مخضباً بدمائه، فقال: يا أماه! ارفعيه، وإلا صار القميص قميصين»[3]، يعني أنهم سيقتلونه إن فكر في الثَّأر لوالده. قال الشَّاعر في تلاعب القواد الأتراك بالخلافة، وما آل إليه مصير الخليفة[4]:

خليفة مقسمٌ بين وصيف وبُغا

يقول ما قالا له كما تقول الببَّغا

كان جمال قبيحة وأنوثتها الصَّارخة، التي أسرت قلب المتوكل، فـ«سمَّاها قبيحةً لحسنها وجمالها، كما يُسمى الأسود كافوراً»[5]،

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، 5 ص36 ــ 37.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشابشتي، الديارات، ص 169 ــ 170.

(4) الصابئ، الوزراء، ص241.

(5) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 7 ص 200.



و«إنه لم يرَ مثلها حسناً»[1] مفارقين لقسوتها، وعنفها، وهي تسر بالنَّظر إلى رأس المستعين بالله (قتل 252 هـ) بين يدي ولدها المعتز بالله (قتل 255 هـ).

قتل المعتز ابن عمه المستعين بعد تخلي الأتراك عنه، لأنه رفض ترك بغداد والعودة إلى سامراء ليسهل انقياده أو عزله حيث القوة التُّركية هناك. وصل رأس الخليفة السَّابق في طبق إلى القصر الذي شيدته قبيحة لابنها، وقد سمع الحاضرون صراخ جارية من جواريه تقول: «يا قوم أخذتموني غصباً ثم تجيئوني برأس مولاي فتضعونه بين يديَّ»[2]. كانت أم المعتز تشتم وتضرب الجارية ضرباً مبرحاً لتجبرها على مشاهدة الرَّأس.

لم تدم الخلافة للمعتز والهيمنة لوالدته سوى ثلاث سنوات، أصبحت خلالها قبيحة تمسك بمفاصل اقتصاد الدَّولة، إلى حد استدان ولدها رواتب الجند والموظفين من خزائنها، ليحمي نفسه من ثوراتهم. فيوم رفضت قرض الدَّولة خمسين ألف دينار وقع الانقلاب وخُلع ولدها من الخلافة، فهربت كي لا تقر على أموالها المدفونة تحت الأرض. ولما ظهرت صادر مِنْها القائد التُّركي صالح بن وصيف أموالاً وجواهر عظيمة، وقال: «قبح الله قبيحة،

---

(1) مسكويه، تجارب الأمم 4 ص 214.

(2) الشابشتي، الديارات، ص170.



عرضت ابنها للقتل لأجل خمسين ألف دينار وعندها هذا كله»[1].

سحب الغلمان الأتراك الخليفة من رجله على الأرض، وهو يتعلل لهم بشرب الدَّواء و«أقاموه في الشَّمس في يوم صائف، وهم يلطمون وجهه، ويقولون له: اخلع نفسك ثم أحضروا القاضي ابن أبي الشَّوارب والشُّهود، حتى خلع نفسه»[2]. بعدها قُتل داخل حمام يطلب الماء ولا يسقى. أما والدته قبيحة الجارية الرُّومية فحفرت نفقاً في حجرة لها «إلى موضع يفوت التَّفتيش»[3]، ثم سلمت نفسها، وما لديها من دفائن الأموال: ألف ألف وثلاثمائة ألف دينار، وسفط من اللؤلؤ الكبَّار، وسفط من الياقوت الأحمر «الذي لم يوجد مثله».

ويبدو أنها اغتُصِبت لقولها وهي تدّعي على صالح بن وصيف أحد الغلمان الأتراك المتنفذين: «وركب الفاحشة مني»[4] بعدها سارت إلى مكة، وظلت هناك طوال خلافة المهتدي بن الواثق (ت 256 هـ)، حتى تلطف عليها المعتمد بن المتوكل بعودة كريمة، فعاشت بسامراء[5] إلى أن ماتت السَّنة 264 هـ[6].

---

(1) ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة 3 ص 22.

(2) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 7 ص 198.

(3) الصَّابئ، الوزراء، ص241.

(4) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 7 ص 198.

(5) ابن تغرى بردى، النُّجوم الزَّاهرة 3 ص 38.

(6) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 8 ص 468.



هذا، ولما استخلف المهتدي بالله محمد بن الواثق العباسي (ت 256 هـ)، وأرادوا خلعه، ذَكر قبيحة قائلاً: «أما أنا فليس لي أمٌّ أحتاج لها غلة عشرة آلاف دينار، كلُّ سنة لجواريها وخدمها والمتصلين بها. وما أريد إلا القوت لنفسي وولدي، وما أريد فضلاً إلا لاخوتي، فإن الضائقة قد مستهم»[1].

مِنْ أمهات أمراء المؤمنين أو الخلفاء، اللواتي لعبنَ دوراً خطيراً في بلاط الخلافة أيضاً، شغب أو ناعم أم المقتدر بن المعتضد. أصبحت الجارية الرُّومية أو الصَّقليَّة سيدة بغداد الأولى، زهاء عقدين ونصف (295ـ 320 هـ). كان اسم أمّ المقتدر الأصلي ناعماً، استبدله المعتضد (279 ــ 289 هـ) بشغب، ثم عرفت أثناء حكم ولدها بالسَّيدة، وبهذا اللقب ورد ذكرها في التواريخ. لا ندري لماذا أطلق المعتضد عليها اسم شغب، رغم أن الاسم في كل حالات تنقيطه لا يتعدى معناه: تهييج الشرُ، أو الميل عن الجادة!

كانت البداية أن سعت شغب إلى تنصيب ولدها، وهو مازال صبياً. فبتأثيرها أشار الوزير ابن الفرات (قتل 312 هـ) على الوزير العباس بن الحسن (قتل 296 هـ) بتنصيب المقتدر بالله بعد وفاة المكتفي بالله (ت 295 هـ). وكان اختيار الوزير بداية

(1) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 7 ص 200.



قد وقع على الشاعر الأمير عبد الله بن المعتز (قُتل 296 هـ)، وهو الأكثر أهلية.

قال ابن الفرات للوزير ابن الحسن: «وأي شيء تعمل برجل فاضل، متأدب، قد تحنك، وتدرب، وعرف الأعمال، ومعاملات السّواد، وموقع الرغبة في الأموال، وخبر المكاييل والأوزان وأسعار المأكولات والمستغلات، ومجاري الأمور والتصرفات. وحاسب وكلاءه على ماتولوه، وضايقهم، وناقشهم، وعرف خياناتهم واقتطاعاتهم، أسباب الخيانة والاقتطاع التي يدخل فيها غيرهم! فكيف يتم لنا معه أمر، إن حمل كبيراً على صغير، وقاس جليلاً على دقيق...»[1].

أمسكت شغب بمفاصل الدَّولة حال استخلاف ولدها، شكلت مع ولدها المقتدر وخاله غريب وخاطف ودستنبويه (أم ولد للمعتضد بالله) مجتمع السّادة المهيمن ببغداد[2]، فيوم أهمل الوزير ابن الفرات شأن السّادة قال أصحابه: هذه آخر وزارة في حياته! فبعد فترة وجيزة طُرد وقتل مقيداً «يلبس جبة صوف نقعت بماء الأكارع»[3]، مع أنه صاحب الفضل في جلوس المقتدر بالله على عرش الخلافة.

---

(1) التنوخي، نشوار المحاضرة 5 ص 65. مسكويه، تجارب الأمم 5 ص 3.
(2) الصابئ، الوزراء، ص 119.
(3) التنوخي، نشوار المحاضرة، 5 ص 52، والصابئ، الوزراء، ص 119.



مِنْ يوميات وزراء المقتدر مع السَّيدة شغب أن قالت أم موسى القهرمانة للوزير حامد بن العباس: «إن أمير المؤمِنِين أمرني أن أقول لك في مجلس حفلك، إن ابن الفرات كان يحمل إليَّ خريطة (وعاء من الجلد) في كل يوم فيها ألف دينار، وإلى السَّيدة عشرة آلاف في الشَّهر، وإلى الأمراء والقهارمة خمسة آلاف دينار في الشَّهر، وإنك قد أخللت مُنْذ أربعين يوماً. فقال لها في جواب ذلك (وكان حاد الطَّبع): السَّاعة قد جئتِ حادة محتدة، تطالبينني بهذا؟ اضرطي والتقطي، واحذري لا تغلطي»[1]. أقيل حامد بن العباس، إثر تلك المقابلة، من الوزارة واختفى، ولم يعرف له أثر.

حققت شغب ذاتها سيدة على الرِّجال: وزراء، قضاة، جباة وكُتاب. تعلي شأن هذا وتحط من شأن ذاك، حتى هزأت بالفقهاء والقضاة وعينت قهرمانتها والية للمظالم في مشهد الإمام أبي حنيفة النُّعمان، وسعت إلى تركيع كل من عرفته من المسؤولين بدار الخلافة.

بعد عام واحد من خلافة ولدها، وهو صغير السِّن، استطاعت إفشال مؤامرة قتله وتعيين الأمير الشَّاعر عبد الله بن المعتز خليفة، الذي استخلف نصف يوم فقط. ثم أفشلت مؤامرة القاهر

(1) التنوخي، المصدر نفسه 8 ص 85.



ابن مولاها وضرتها الجارية بتول، لكنها مَنَعت إهانته وقتله واستمرت تحسن إليه. وهكذا وطدت بجهودها خلافة ولدها ربع قرن من تاريخ الخلافة العباسية ببغداد (320 ـ 295 هـ).

كانت تساعدها في ضبط الوزراء القهرمانة زيدان، مسؤولة دار اعتقال الوزراء بدار الخلافة! ويساعدها في القبض على مقدرات البلاد أخوها الملقب بالخال، وولده المعروف بابن الخال. شيدت شغب لولدها المقتدر داراً خاصة، على هيئة حديقة ألعاب، عُرفت بالقرية الفضية[1]. كانت الوفود تزور القرية الفضية وتستغرب كثرة الإسراف عليها، بينما العامة ببغداد تعاني العوز والفاقة، لذا كثرت ثوراتهم، وتكرر استبدال الوزراء.

يخبر القاضي المُحسِن التنوخي (ت 384 هـ) في «نشوار المحاضرة»، وهو قريب عهد من تلك الأيام، عن إسراف السَّيدة، التي امتدت ضياعها مع امتداد شاطئ دجلة من

(1) أخبار القرية الفضية كثيرة، وقد عصي عليّ فهم أحدها وهو أن أحد خواص السيدة والمقتدر طهر ولده فاشتهى إعارة قرية المقتدر الفضية. قال: «ليراها الناس في داري ويشاهدون ما لم يشاهدوا مثله، فيعلمون حالي من الاختصاص والعناية». كانت مليئة بالمِنْحوتات، كما ورد في صفتها: «على صفة قرية، فيها مثال البَقر والغنم والجمال والجواميس والأشجار والنبات والمساحي والناس، وكل ما يكون في القرى» (التنوخي، نشوار المحاضرة 4 ص149). إنه خبر مفيد لمؤرخي الحياة الفنية ببغداد. فأين ذهب هؤلاء النحاتون؟ ألا يسأل أحد عنهم، وهل غابوا تحت خرسانات أقواس (النصر) وتماثيل الشر العاصف ببغداد؟



بغـــــداد إلى واســــط، فتمنّت يوماً أن تصبح بغدادية تحمل الماء من جرف دجلة على رأسها، وأن تخوض بالوحل، فسرعان ما عملوا لها بركة من العطر، لممارسة دور المرأة البغدادية. جمعوا فيها «ما كان من الخزائن من المسوك والعنابر» فتأمل!

ومِنْ إسرافها كانت تحتذي «ثياباً دبقية يسمونها ثياب النعال، لا تلبس النعل، إلا عشرة أيام أو بحدودهــــا، حتى تخلق وتتفتـــت وتذ هـــب جملـــة دنانيــــر في ثمَنِها وترمى، فيأخذها الخزان، أو غيرهم، فيستخرجون من ذلك العنبر والمسك فيأخذونه»[1]. فكل ملك من أملاك الدولة يمكن إحصاؤه ماعدا ضياع السيدة. لكن مثل المعتز توسل المقتدر والدته في قرض الدولة أموالاً لتهدئة الثورات المتلاحقة ضده. إلا أنها أنذرته بتوقيف مساعدتها للدّولة في كبح خطر القرامطة، وهم على تخوم بغداد، إن كرر الطّلب!

وعلى الرّغم من الإسراف والتّصرف بمقدرات الخلافة؛ فإن للسيدة حسناتها، فحاولت المستحيل لإنقاذ أبي المغيث الحلاج (قتل 309 هـ) من الصّلب والقتل، حافظةً له فضل شفائها من أمراض ألمّت بها. ولولا تحرك الفقهاء الشديد بتوجيه من الوزير حامد بن عباس، على أبي المغيث، لاستطاعت شغب إقناع ولدها

(1) المصدر نفسه، ص 294.



المقتدر بعدم قتله. ومِنْ حسنات السيدة الاهتمام بصحة النَّاس، وربما دفعت ولدها إلى هذا النَّهج.

نقرأ في سيرة حياة الطَّبيب الصابئي سنان بن ثابت بن قرة على لسان ولده ثابت: «فتح والدي سنان بن ثابت بيمارستان السَّيدة (شغب)، الذي اتخذه لها بسوق يحيى وجلس فيه ورتب المتطببين، وقبِل المرضى، وهو كان بناه على دجلة، وكانت النفقة عليه في شهر ستمائة دينار»[1].

مِنْ حسناتها أيضاً مساعدة العشاق اللاهثين وراء جواريهم من حسناوات القصور كانت تجمعهم، وتساعدهم على الزَّواج. وكذلك أوقفت آبار ماء لسقاية الحجاج وعمرت بيت المقدس والكعبة في وقت واحد، ويروى أنها أمرت بتبخير الصخرة بالقدس والكعبة بمكة كل يوم جمعة[2].

كانت نهاية السيدة شغب مأساوية، لقد شقت بعد مقتل ولدها، وكأن الوزراء لم يستهلوا رسائلهم إليها بعبارة «أدام الله عزها وتأييدها» أو «دام بقاؤها»[3]. لم يحفظ لها القاهر بالله (مات 329 هـ مسمولاً ومتسولاً) إحسانها إليه فحبسها وعذبها بتعليقها مرة من ثدييها، وأخرى مُنْكسة إلى الأرض، وكان «بولها يجري على وجهها».

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء 2 ص 199.

(2) النُّويري، نهاية الأرب 12 ص 64.

(3) الصابي، الوزراء، ص172، 308.



أثار المشهد أحد القضاة، وكان شاهداً على محضر تنازلها عن أملاكها. قال: «وجدتها امرأة عجوزاً، دقيقة الوجه والمحاسن، سمراء اللون إلى البياض والصفرة عليها أثر ضرّ شديد، وثياب غير فاخرة، فما انتفعنا بأنفسنا ذلك اليوم فكراً في تقلب الزَّمان، وتصرّف الحدثان (الليل والنهار)»[1].

القهرمانات:

بعد محظيات الخلفاء من سيدات القصور يأتي دور القهرمانات في إدارة الحكم وحبك المؤامرات. وتسمية القهرمان تدل على الفخامة وعلو الشأن، لمعناها الفارسي السّائد حالياً: البطل أو القوي، ولاقترانها اللفظي بالكلمة (قهر)، التي من معانيها: الغلبة والأخذ من فوق» (لسان العرب).

قال السّيد آدي في «معجم الألفاظ الفارسية المعربة»: إن قهرمان اسم مركب من القهر العربي ومان الفارسية، فيكون المعنى الحرفي للاسم: «صاحب القهر»، أو «الوكيل، أو الآمر صاحب الحكم». أكد فارسية الكلمة أكثر من باحث وصاحب معجم، مثل صلاح الدّين المنّجد في «المفصل في الألفاظ الفارسية المعربة»، وهادي العلوي في «قاموس الدولة والاقتصاد»[2].

---

(1) التنوخي، نشوار المحاضرة 2 ص 76 ـ 79.

(2) خلا ذلك اعتبر الجواليقي في «المعرب» أصلها قرمان، ومعناها: «البعير =



....

= تناول حشيشاً»، و«إقليم بالروم» (القاموس المحيط)، والمعنيان لا علاقة لهما بالمصطلح المقصود. ويعدُّ الشيخ الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» عناوين كتب فارسية حملت اسم قهرمان، مثل: «قهرمان دوران» (بطل الزمان)، «قهرمان تمدن» (بطل العصرنة)، «قهرمان آزادي» (بطل الحرية).

وهناك من أشار إلى أصلها اليوناني، تفيد معنى: مدبر البيت، أو أمين الدخل والخراج (الشالجي، عن تفسير الألفاظ الدخيلة). هذا ولم يذكر الثعالبي (ت 429 هـ)، الذي عاش عصر القهرمة، الكلمة في باب «أسماء تفردت بها الفرس دون العرب فاضطرت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي» (فقه اللغة) رغم ما عُرف عن أصلها الفارسي. استعمل مصطلح القهرمة في «نهج البلاغة» ضمن كتاب صاحب النهج إلى ولده الحسن، بعثه إليه بعد الانصراف من معركة صفين: «لا تملك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها، فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة» (نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، ص543).

ويشرح ابن أبي الحديد (ت 656 هـ) عبارة الإمام علي بالقول: «أي إنما تصلح للمتعة واللذة، وليست وكيلاً في مال ولا وزيراً في رأي» (شرح نهج البلاغة 4 ص 761). بعد حين يعيد الحجاج بن يوسف الثقفي (ت 95 هـ) هذه العبارة على مسامع الوليد بن عبد الملك (ت 96 هـ) ناصحاً: «المرأة ريحانة وليست بقهرمانة، فلا تطلعهن على سرك» (ابن بكار، الأخبار الموفقيات، ص 476).

وبعد «نهج البلاغة» ورد مصطلح قهرمان في صحيح البخاري، باب «الوكالة» بالقول: «كتب عبد الله بن عمرو (لعله ابن عمرو بن العاص المتوفى 65هـ) إلى قهرمانه وهو غائب عنه، أن يزكي عن أهله الصغير والكبير» (الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الوكالة، ص 180). وجاء في سنن ابن ماجة: «حدثنا عمرو بن دينار (ت 130هـ) قهرمان آل الزبير» (سنن ابن ماجة، كتاب الأطعمة، ص 2674). وابن دينار هو أبو يحيى الأعور(ت 130هـ). قال الذهبي (ت 748هـ) في سياق ترجمته: =



يبدو أن من الرِّواية التالية كان للقهارمة زي خاص، جاء في القصة: «إذا بامرأة راكبة حماراً مصرياً، وعلى كفله مِنْديل ديبقيّ وخادم، وهي بزيّ قهرمانة»[1]، أو أن يكون اللباس دالاً على فخامة ونِعمة.

وحسب علمِنا، لم يظهر كتاب خاص بالقهرمة، ولم تُذكر القهرمانات مع ما ذكر من أخبار نساء القصور، فمعظم أخبارهنَّ وردت على هامش حياة الخلفاء والوزراء بما لهنَّ من أسباب بأفراحهم وأتراحهم، فموقع القهرمانة من الخليفة ينافس أو يقاطع موقع الوزير أو أرجح منْزلة. كان كتابا «تجارب الأمم»، لخازن الكتب مسكويه (ت 421 هـ)، وذيل التُّجارب للوزير الروذراوري (ت 488 هـ) مِنْ أبرز التواريخ ذكراً للقهرمانات، وأن تكرار ذكرهنَّ في كتابيْ «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة» و«الفرج بعد الشِّدة» لقاضي القضاة التَّنوخي شجع محققهما عبود الشَّالجي أن يخص هذه الطَّائفة من النِّساء بلمحة مختصرة أغنى بها حاشية الكتابين.

مِن أشهر القهرمانات:

أم موسى الهاشمية العباسية قهرمانة المقتدر بالله (ت 320

= «القهرمان نحو الوكيل، ولهذا يقال له: وكيل آل الزبير» (الذهبي، سير أعلام النبلاء 5 ص 307).

(1) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة 4 ص 179.



هـ)، التي كانت وراء إقالة وتنصيب الوزراء. وبعد غياب سلطة هذه القهرمانة قال أبو حيان التَّوحيدي مستهزئاً بأحدهم: «كأنه خازنة أم موسى على خرا الدَّجاج، أو وكيل على الشَّط يحفظ خرا البط»[1].

و«زيدان» القهرمانة، كانت سجانة القواد والوزراء أيام المقتدر، سجنت القائد ابن أبي السَّاج، والوزيرين ابن الجراح وابن الفرات، وحصل أن تسلمت الأخير في إحدى نكباته، بعد أن كاد يتلف من العذاب: لبس الصُّوف، وصُلب تحت الشَّمس.

كانت ثمل القهرمانة متولية ديوان أم المقتدر، محل الخصيبي الذَّي رقي إلى منّصب الوزراة، ونظرت في المظالم. كان مقرها مرقد الإمام أبي حنيفة، مع شهرتها «بالشر والقسوة والسَّرف بالعقوبات»، منّذ كانت قهرمانة عند وجيه يدعى ابن أبي دلف «يسلم إليها من يسخط عليه من جواريه وخدمه»[2].

وأشارت «اختيار» القهرمانة على القاهر بالله أن يستوزر وزيراً ويقيل آخر. ورتبت علم القهرمانة، واسمها حُسن الشُّيرازية، مع متنفذين بالقصر لخلع المتقي لله (ت 333 هـ) وتولية المستكفي بالله (ت 334 هـ) مكانه. وبعد أن تم لها ذلك «غيرت اسمها

(1) التَّوحيدي، الرسالة البغدادية، ص60 ـ 61.

(2) مسكويه، تجارب الأمم 1 ص 84.



وجملته «علم»، وصارت قهرمانة المستكفي، واستولت على أمره كله»[1].

ومِنْ قهرمانات غير الخلفاء: «تحفة»، قهرمانة السُّلطان باختيار ابن معز الدَّولة البويهي، كانت على صلة شخصية بالكاتب محمد بن أحمد الجرجرائي (ت 363 هـ) تحامي عليه وتتعصب له، لكنها باعته لخصمه الوزير محمد بن بقية (قُتل 366 هـ) بخمسين ألف درهم ليقتله[2]. و«نظم»، قهرمانة السَّيدة، كانت الأمور تجري على يدها «الصَّغير والكبير»، ورفعت حال يوسف بن يحيى المنجم، فنال الأموال والجاه، ومِنْ مطامعه استعارة قرية الخليفة الفضية، المارة الذِّكر، ليراها النَّاس بداره. ولأجلِ «نظم»

---

(1) المصدر نفسه 1 ص 86.

(2) تدور الأيام ويُقتل الوزير ابن بقية، بعد سمل عينيه، في نزاع بين سلاطين آل بويه، وكان يدير المطبخ فصار وزيراً فقيل: «مِنْ الغِضارة إلى الوزارة». لكن ما رثاه به أبو الحسن محمد بن عمر الأنباري ظل خالداً في الدَّهر، وكان شاعراً مقلاً، حفظ له فضله عليه، قال عندما شاهد جثته مصلوبة (ابن خِلكان، وفيات الأعيان 4 ص 204 ـ 205):

علوٌّ في الحياة وفي المماتِ	لحقٌّ تلك إحدى المعجزاتِ
كأن النَّاس حولك حين قاموا	وفودُ نَداك أيام الصلاتِ
كأنك قائمٌ فيهم خطيباً	وكلهمُ قيامٌ للصَّلاةِ
مددتَ يديك نحوهم احتفالاً	كمدها إليهم بالهباتِ
ولما ضاق بطن الأرضِ عن أن	يَضم عُلاك من بعد المماتِ
أصاروا الجو قبرك واستنابوا	عن الأكفان ثوب السَّافياتِ



القهرمانة وهب المقتدر القرية ليوسف المنجم بمناسبة ختان ولده[1].

انتهى عدد من القهرمانات إلى مصائر مأساوية، ففاطمة غرقت بزورقها في مياه دجلة، يوم ريح عاصف، لتتولى أم موسى مهامها في القصر. وكان مصير الأخيرة الاعتقال مع أخيها وأختها، ومصادرة أموالهم بتهمة التآمر لعزل المقتدر وتنصيب أمير عباسي محله في الخلافة، ثم سُلموا إلى زميلتها «ثمل» السّجانة[2]. وقبض على القهرمانة «علم» بعد محنة المستكفي بالله. فحسب صاحب «تجارب الأمم» عذبت وسُملت عيناها، وقُطع لسانها. ومن القهارمة الرّجال يرد اسم يحيى بن عبد الله قهرمان دار الوزير ابن الفرات.

ماخلا وجود المرأة ـ تحكم بظل زوجها أو ولدها ـ شهد تاريخ المنطقة، وفي ظل الإسلام، على الرَّغم مما قيل في شأن بوران بنت كسرى وما وضع من حديث نبوي ـ تملّك العديد من النِّساء، تولينَ الحكم، ولم يكنَّ ظلالاً للرِّجال: ست المُلك (ت 415 هـ) أدارت شؤون الدَّولة بعد مقتل أخيها الحاكم بالله الفاطمي. الملكة أروى بنت أحمد الصّليحي (ت 532 هـ) بعد

(1) التنوخي، نشوار المحاضرة 4 ص 147.

(2) مسكويه، تجارب الأمم 1 ص 84.



زوجها الملك. زمرد خاتون صفوة الملوك (ت 557 هـ) دبرت أمور ملك ابنها بدمشق[1].

وكانت شجرة الدُّر بنت عبد الله (قُتلت 655 هـ) جارية الملك الصَّالح نجم الدِّين أيوب، وأم ولده خليل، رتبت المُلك الأيوبي، وحكمت مصر لسبع سنوات، كان يُدعى لها على المنابر: «واحفظ اللهم الجهة الصَّالحية، ملكة المسلمين عِصمة الدنيا أم الخليل المستعصمية، صاحبة السُّلطان الملك الصَّالح»[2]. وفاطمة بنت الحسن بن صلاح الدِّين (840 هـ) ملكت منطقة صُعدة من شمال اليمن.

إذا هيمنت النِّساء، طوال تاريخ الخلافة والسلطنات والممالك في تاريخ الإسلام ومارسنَ عذاب الرِّجال من كبار القوم مثلما تقدم، فإنهنَّ تحملنَ أيضاً منه لفعلهنَّ السياسي المُعارض ومِنْه بوزر أزواجهنَّ وذويهنَّ، القتل وقسوة العذاب إلى حد الموت، ومِنْ رمي رؤوس الأعزاء في أحضانهنَّ في السُّجون، إلى العذاب بكي الأعضاء التَّناسلية، أو القتل من خلالها، وشق فروجهنَّ، وحلاقة الشَّعر وغيرها من العذابات، ولا يسمح المجال بالتبسط أكثر من هذا، وأرى مراجعة «موسوعة العذاب» للمحامي والمحقق عبود الشَّالجي الجامعة المانعة كافية في هذا الشَّأن[3].

---

(1) الشراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 285 ـ 286.
(2) ابن تفرى بردى، النُّجوم الزَّاهرة 6 ص 374.
(3) راجع: االشَّالجي، موسوعة العذاب 7 ص 173 ـ 276.



عموماً، تؤكد الأحداث السّالفة الذكر أن النّساء ذوات عقول كاملة، خضنَ السياسة من أعلى وأوطأ المستويات، حتى أمسكنَ بمفاصل الدّولة، لا تحميهنَّ شريعة ولا عرف اجتماعي مثلما يحتمي بهما الرّجال. وعلى العموم، ليس المتوكل بالله ولا القاهر بالله أعف وأعدل من قبيحة وشغب، ولا وصيف وبُغا أنبل من القهرمانة ثمل أو أم موسى الهاشمية. لكن أولات السلطان لم يحاولنَ لجنسهنَّ إزالة أحكام التمييز و هنَّ في أعلى درجات الدّولة، بقدر ما لبسنَ ثياب الرّجال وتبسطنَ في النّعمة!



الفصل السَّادس

أحكام العشق

إِباحة اللَّذة أهون الشَّرين

«إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع
مِن الموجودات دون سائر الأنواع
وإلى شخص دون سائر الأشخاص»

إخوان الصفا

أيهما مباح لدى الجماعات الدِّينية المتطرفة العشق أم إيذاء الجنائز؟! ربما دار هذا السُّؤال في أذهان المصلين على جنازة الشَّاعر نزار قباني (30 أبريل 1998) بمسجد ريجنت بارك وسط لندن، عندما هاجمها قصار الثِّياب والعقول. بالتأكيد كان هؤلاء قبل تسيسهم الدِّيني شباباً أسوياء يسمعون الشِّعر ويتذوقون الموسيقى، وربما وقتها طربوا لما غنى عبد الحليم حافظ، وما حسبوه كفراً على نزار «قد مات شهيداً يا ولدي من مات فداءً للمحبوب».

بعد انقطاعهم عن الحياة والفن والشِّعر جاءوا ينتقمون من جنازة الشَّاعر، فحاولوا جذبها من بين أيدي المشيعين والعبث



بجثة الميت. أرى نزار قباني أكثر فقاهة من المتطرفين، فما قالها إلا وعرف أكثر من حديث نبوي يؤيد الشَّهادة عشقاً، ومرفوعة إلى حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ)، سواء كانت صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة، لكنها بالتالي أحاديث فكم من موضوع من الرواية يشهرونه بوجه النَّاس. من أحاديث شهادة العاشق: «مَنْ عشق وكتم وعف غفر الله له وأدخله الجنة»[1]. «مَنْ عشق فعف فكتم فمات مات شهيداً»[2]. لكن من أين يعرف هؤلاء العشق؟! اعترف فقهاء بهذه الأحاديث وأنكرها آخرون مثل ابن قيم الجوزية مع أنه صنف كتاباً في العشق، وعلى وجه الخصوص الحديث الأخير، قال: «موضوع على رسول الله»[3].

ولله دَرُّ من قال:

إذا أنت لم تعشق ولم تدرِ ما الهوى

فأنت وعِيرٌ بالفلاة سواء

بقدر ما تبدو مفردة العشق، ومرادفاتها الحب، الهوى، والغرام، ناعمة ومفعمة بالحياة ارتبطت عند العربي بالوحشة والحزن والغم الذي ينتهي بالمحبين إلى الجنون أو الموت، وجداً أو انتحاراً. هذا ملخص ما يصطلح عليه بنظرية أو فلسفة العشق

---

(1) الهندي، كنز العمال 3 ص 372 ـ 373 الحديث رقم: 7002.

(2) المصدر نفسه، الحديث رقم: 6999.

(3) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف، ص 128..



عند العرب. للعشق في العربية ستون اسماً ونعتاً، علَّل الإمام ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) هذا التَّشريف بصعوبة فهم هذا النَّوع من جنس المحبة، وقوته وخطره على القلب والرُّوح، وتعظيم النَّاس له[1].

يقابل الحزن والغم العربي فرح أوروبي بالعشق يحتفى به في 14 فبراير (شباط) من كل عام. يعود هذا التقليد إلى القرن الرابع عشر الميلادي. عرف بهذا الاسم نسبة إلى القديس الروماني (فالنتين)، وهدايا العُشّاق في موسم العشق بطاقة محبة وورود حمراء، عادة يقدمها العاشق إلى معشوقته، وترى سوق الورد في هذا اليوم رائجاً.

ما تتطبع عليه الأوروبيون، من عادات وتقاليد عبر قرون، أبعدهم من ألم العشق وحزنه وغمه، فهو يغمر القلوب ويثير العزائم فيها، وينشط عملها. غير أن كل قصة عشق عربية تليق أن يكون لها احتفال حزن سنوي، فمأساة ضحاياه المفعمة بالشِّيمة والوفاء عالقة برمال الصحراء، على الرَّغم من تحولها إلى حواضر، وتسقي دموع العاشقين مجالس المسامرة والمذاكرة بسرد الملاحم التي طالما أسفرت عن شعر جزيل يسلي القلوب.

يلجأ إلى ذكر العشق من ضاق بزحمة الحياة وملَّ من روتينها

---

(1) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 19.



وتعب لكثرة النَّظر في الهموم. فهذا الخليفة عبد الله المأمون (ت 218 هـ)، وقيل الوزير يحيى البرمكي سأم من المناظرات الفكرية الجادة في شؤون علم الكلام، لذا طلب الرَّاحة، قائلاً للمتناظرين: «قد أكثرتم الكلام في الكمون والظُّهور، والقدم والحدوث، والنَّفي والإثبات، والحركة والسُّكون، والمماسة والمباينة، والموجود والمعدوم، والجزء والطَّفرة، والأجسام والأعراض، والتَّعديل والتَّجريح (إلى قوله) فاشرعوا الآن في الكلام في العشق على غير منازعة مِنْكم، ليورد كل واحد مِنْكم ما سنح له الوقت فيه وخطر بباله»[1].

فامتثل ثمامة بن أشرس ووصف العشق بألفاظ أهل الكلام: «هو إذا مازجت جواهر النُّفوس بوصل المشاكلة والمناسبة والمساكنة، انبعث لمح نور ساطع تستضيء به نواظر العقل، وتهتز لإشراقه طبائع الحياة، فيصير من ذلك اللمح نورٌ خاص لاصق بالنَّفس متصل بجوهريتها يسمى عشقاً»[2].

تناول العشق العربي وقصصه التَّراجيدية أكثر من فقيه وكاتب، أبرزهم: ابن حزم الظَّاهري (ت 456 هـ) «طوق الحمامة في الألفة والألاف». جعفر بن محمد القاري (ت 500 هـ) في

---

(1) المسعودي، مروج الذهب 4 ص 240، والحموي، معجم الأدباء 5 ص270، والبغدادي، تاريخ بغداد 7 ص147.

(2) المسعودي، المصدر نفسه.



«مصـــارع العـــشاق». ابن الجوزي (ت 597 هــ) «ذم الهوى». ابن قيم الجوزية (ت 751 هــ) «روضة المحبين ونزهة المشتاقين». عــلاء الدِّين المغلطــاي (ت 762 هــ)، مدرس الحديث النَّبوي في المدرسة الظَّاهرية بالقاهرة، في «الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين». أبو الحسن برهان الدِّين البقاعي (ت 885 هــ) «أسواق الأشواق في مصارع العشاق». داود الأنطاكي (ت 1008 هــ) في «تزيين الأسواق في أخبار العشاق» مختصر لأسواق الأشواق[1]، وغيرهم. وعلى الرَّغم مما يحمله عنوان كتاب ابن الجوزي «ذم الهوى» من تحذير واجتناب إلا أنه استشهد بأبيات يفهم مِنْها الحث على العشق، مثل:

إذا أنت لم تعشق ولم تدرِ ما الهوى

فقــم واعتلــف تبنـــاً فأنت حمار

ما ذم المؤرخ والفقيه ابن الجوزي العشق إلا الخشية من مصير العاشقين المأساوي حين يصل حالهم «إلى دائرة الجنون»[2]. استهل كتابه بكلمة لعاشق طلب مِنْه الدواء: «فأما إن كنت تمضي في تخليطك ولا تصبر على مضض ما يوصف لك فإنك تتعبني وتتعب»[3]. ونقل عن أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي

(1) الزِّركلي، الأعلام 3 ص 9.

(2) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص1.



(ت 513 هـ): «العشق مرض يعتري النُّفوس العاطلة، والقلوب الفارغة، والمتلمحة للصُّور لدواعٍ من النَّفس، ويساعدها إدمان المخالطة فتتأكد الألفة ويتمكن الأنس، فيصير الإدمان شغفاً. وما عشق قط إلا فارغ، فهو من علل الباطلين وأمراض الفارغين»[1].

لذا ينصح ابن الجوزي، ربما الرِّجال فقط، الالتفات إلى الآخرة، وذكر ما أنشده ذو النُّون المتصوف لغلامه عندما أطال النَّظر إلى امرأة حسناء[2]:

دَعِ المصُوغاتِ من ماءٍ وطينِ
واشغَلْ هواكَ بحورٍ خُرَّدٍ عِينِ

قد تقلل الزِّواية الثَّالية من ذم ابن الجوزي للهوى، ففيه من حب الدُّنيا ما يكفي للعشق. قال شمس الدِّين الذَّهبي حول شخصيته: «جل غذائه الفراريج والمزاوير ويعتاض عن الفاكهة بالأشربة والمعجونات، ولباسه أفضل لباس، الأبيض النَّاعم المطيب، وله ذهن وقاد، وجواب حاضر، ومجون ومداعبة حلوة، ولا ينفك من جارية حسناء»[3].

أنس الفقيه ابن قيم الجوزية من وحشة الاغتراب بمصر بتصنيف كتاب في العشق؛ ورأيه فيه أن «لا يُحمد مطلقاً، ولا يذم

(1) المصدر نفسه، ص 310 ـ 311.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء 21 ص 378.



مطلقاً، وإنما يحمد ويذم باعتبار متعلقه، فإن الإرادة تابعة لمرادها، والحب تابع للمحبوب»[1]. جاء في الكتاب ما يقترب من سلوك أوروبي بين العاشقين: «لا ريب أن الشَّريعة جاءت بالتزام الدُّخول في أدنى المفسدتين، دفعاً لأعلاهما، وتفويت أدنى المصلحتين تحصيلاً لأعلاهما، فأين مفسدة النَّظر والقُبلة والضَّم من مفسدة المرض والجنون، أو الهلاك بالجملة»[2]. والعلاج والوقاية من داء العشق هو التَّوجه إلى محبة الله، وتوحيد الحب له[3]. ومَنْ ابتلي به عليه بالوصل الحلال، حسب الحديث: «لم يُر للمتحابين مثل النِّكاح»[4].

ويعطف الفقيه ابن قيم الجوزية على العاشقين فيبيح لهم ما لا يبيحه آخرون، فالنَّظرة إلى المرأة سهم من نار ولمسها يبطل الوضوء. لكنه قال: «أما التَّداوي بالجماع فلا يبيحه الشَّرع بوجه ما، وأما التَّداوي بالضم والقُبلة فإن تحقق الشِّفاء به كان نظير التَّداوي بالخمر عند من يبيحه، بل هذا أسهل من التَّداوي بالخمر، فإن شربه من الكبائر، وهذا الفعل من الصَّغائر، والمقصود أن الشَّفاعة للعشاق في ما يجوز من الوصال سُنَّة ماضية وسعيٌ مشكور»[5].

---

(1) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 132.

(4) المصدر نفسه، ص 140

(5) المصدر نفسه، ص 243.



ثم يأتي بآراء الفقهاء، وهم بين البائحين للقبلة والضَّم وبين المحرمين، فقد سُئل أستاذه ابن تيمية (ت 728 هـ) في أمر عاشق أصرت معشوقته على بعده وهجره فقال: «إذا وقع الإنسان في مرضين داوى الأخطر». وأباح للعشاق الذين لا تكفيهم النَّظرة أن يقبلوا ويضموا ولكن «بشرط أن لا يكون أنموذجاً لفعل القبيح المحرم»[1].

عند ابن قيم الجوزية القُبلة والضم إذا تضمنا شفاء العليل عشقاً «أسهل من الاستنماء باليد والوطء في نهار رمضان»[2]، الذي جوزهما فقهاء للضَّرورة. فخشية من الوقوع في الزِّنى جوز فقهاء الاستمناء، أو ما يعرف بالعادة السِّرية للرَّجل والمرأة «إذا خافت الزِّنى أن تتخذ لها شيئاً تدخله في فرجها وتخرجه، لئلا تقع في محظور الزِّنى»[3].

فالدَّواء المحظور كما قال الشَّاعر:

شفاء الحبِّ تقبيل ولمس
وسبح بالبطون على البطونِ
ورهزٌّ تذرف العينان مِنْه
وأخذٌ بالذَّوائب والقرونِ

---

(1) المصدر نفسه، ص 82 ـ 83.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.



كان إدعاء مصنفي كتب العشق، من الفقهاء الذين عرفوا بمصنفاتهم الثَّقيلة على الروح، على أنها رواية عن محن غيرهم من العشاق، لكنها، على ما يبدو، تحمل ما تحمله من تجارب المصنفين أنفسهم. فالغاية التي أفصح عنها ابن حزم الظاهري صاحب كتاب «المحلى» في الفقه، و«الفصل» في المِلل والنِّحل، في تصنيف «طوق الحمامة» هي للتَّخفيف عن صديق ابتلي بداء العشق.

بينما كان متأخرون من مثل الشَّيخ بديع الدِّين بن إحسان الله شاه الرَّاشدي السِّندي الذَّي كان يعطي الدُّروس في كتاب المحلى، ويفضل مذهب ابن حزم الظاهري على بقية المذاهب، «ينكر أن طوق الحمامة لابن حزم، وينكر أن ابن حزم قد حلل الغناء. وكان يخاصم بشكل متعصب كل من يشكك بعقيدة ابن حزم»[1].

إلا أن الكتاب، على ما أظن، يفضح تجربة شخصية للمؤلف نفسه، ذاك لصدق التَّعبير والإحساس، فقال على لسان أحدهم، وأراه يعني محنته[2]:

أرى دارها في كل حين وساعة
ولكنَّ مَنْ في الدَّار عني مغيبُ

(1) ناصر الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي، الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج، كتاب مسبار الشهري، ص 365.

(2) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 216.



وهـل نـافـعـي قـرب الـدّيـار وأهـلـهـا
عـلـى وصـلـهـم مِـنّـي رقـيـب مـرقـبُ
فـيـا لـك جـار الـجـنـــب أسـمـع حـسـه
وأعـلـم أن الـصّـيـن أدنـــى وأقـربُ

سمى إخوان الصّفا العشق بالمرض أو الجنون الإلهي[1]. فبعد استعراض آراء الفلاسفة والمفكرين قالوا: «العشق شدة الشّوق إلى الاتحاد»[2]. إلا أنهم عدوا فضيلة العشق من الفضائل الكبرى، فهو «إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع؛ وإلى شخص دون سائر الأشخاص». وفقاً لذلك يعدُّ الحنين إلى الأوطان عشقاً يعاني المبتلي به من الكآبة والحزن الشديد، والوجد على فراق صديق، وللمتصوفة في عشقهم الإلهي محل كبير في هذا التعريف. ومِن الآراء التي ذكرها إخوان الصفا في العشق: أنه مرض نفساني، واستشهدوا بقول العاشق عروة بن حزام وهو يعرض حاله على الأطباء[3]:

بـــذلـت لـعـراف الـيـمـامـة حـكـمـه
وعـراف نـجـــد أنـهـمـا شـفـيـانـي
فـمـا تـركـا مـن سـلـوة يـعـرفـانـــهـا
ولا رقـيـــة إلا بـــهـا رقـيـانـــي

---

(1) إخوان الصّفا، الرّسائل، الرّسالة السّابعة والثّلاثون 3 ص 269 ـ 270.
(2) المصدر نفسه 3 ص 272.
(3) المصدر نفسه 3 ص 271.



فقـــالا شـــفـاك الله والله مـا لـنـــا

بـمـا ضـمِـنـت مِـنْـك الـضـلـوع يـــدان

يجعل إخوان الصَّفاء غاية العشق وشدة عاطفته هو الابقاء على النَّسل، أو بعبارة أخرى لها بعد فلسفي أرسطي «حفظ الصُّورة في الهيولي بالجنس والنَّوع، إذا كانت الأشخاص دائماً في السَّيلان»[1].

لم يقف الفقهاء طويلاً أمام الأحاديث، التي عدت قتيل العشق شهيداً، مِنْها «منْ عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة»[2]. و«منْ عشق فعفَّ فمات فهو شهيد»[3]. أيد هذه الشَّهادة الغالب من الفقهاء لكن بشروط، وسكت وكذبها آخرون، أيد ابن حزم الأحاديث بالشَّاهد التَّالي[4]:

فـــإن أهـلـكْ هـــوى أهـلـكْ شـهـيـداً

وإن تـمـنـن بـقـيـت قـريـــن عـيـــن

روى هـــذا لـنَـــا قـــوم ثـقـــات

نـــأوا بـالـصِّـدق عــن كـذب ومـيـن

(1) المصدر نفسه 3 ص 277.

(2) الهندي، كنز العمال 3 ص 372 ـ 373 الحديث رقم: 7002.

(3) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 257.

(4) المصدر نفسه.



وأيدها أبو الوليد الباجي بالقول[1]:

إذا مات المحب هوىً وعشقاً
فتلك شهادة يا صاح حقا
رواه لنا ثقات عن ثقات
إلى الحبر ابن عباس ترقا

بينما اعتبر ابن قيم الجوزية أحاديث العشق من الأحاديث الموضوعة على لسان الرَّسول، بمعنى كاذبة[2].

يتلازم العشق والموت في الفكر العربي أو السُّلوك العربي، فهما وجهان للحرمان، ولولا هذا الحرمان ما أفضى العشق إلى الصَّبابة. قال الفقيه إسماعيل بن أحمد المعروف بابن الأثير (ت 699 هـ) في هذا التَّلازم: «دمع العاشق ودم القتيل متساويان في التَّشبيه والتَّمثيل» (الواضح المبين).

لكن، أيُّ عاشق يعادل دمعه دم القتيل؟ فكُثير عزَّة (ت 105 هـ) رغم لوعته الظَّاهرة في قصائده لم ينل تلك المنْزلة، لأنه لم يمرض ولم يمت صبابة، وخفف عشقه بالميول السِّياسية والمذهبية. بل نقل المرزباني أنه كان يكذب في عشقه[3]، ولم يحسب له قوله:

---

(1) مغلطاي، الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين، ص 15.
(2) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص 128.
(3) المرزباني، نور القبس المختصر من المقتبس، ص 122.



لعــزَّة نـــارٌ مــا تبـــوح كأنـــها
إذا ما رمقناها من البعد كوكب

ولم يحسب له شجنه:

ففي القرب تعذيبٌ وفي البعد حسرة
فيا ويح نفسي كيــف أصنع بالـــدَّهر

أجاب على السُّؤال السَّالف الزُّرقاني في حاشيته على مُوطأ الإمام مالك بن أنس: «إن بعض العلماء كانوا يرون إنه لما كان مثل هذا النَّوع من الموت كفارة لذنوب المتوفين، وكإضافة إلى أجرهم ليجعلهم يصلون إلى مقام الشهداء»[1].

يبقى الشَّرط الأصعب في العشق العربي هو الحفاظ على الحاجز المانع من اتصال العاشق بالمعشوق، وأحسب الشَّاعر ابن الرُّومي (ت 283 هـ) قال متمنِّياً لا فاعلاً، والمخاطب، حسب الرِّواية، ذَكرٌ على ما يبدو، أو ذَكر والمقصود أنثى:

أعانقه والنَّفس بـــعدُ مشوقة
إليه وهل بعد العناق تــداني
وألـــثم فاه كي تــروح حـرارتـي
فيشتدُّ ما ألقى من الهيمـان
ولم يـــك مقدار الذي بـي الجوى
ليشفيه رشفـاً مـــا سوى الشَّفتان

(1) غفن، نظرية العشق عند العرب، ص 131.



كـأن فـؤادي ليـس يشـفي غليله
سـوى أن تـرى الـرُّوحان يـمـتـزجان

فـابن الـرُّومي ذو هـوى مـعـتـزلـي عـقـلانـي قـد لا أجـده يـذوب صبابة إلى هذا الحد، إنما قالها كغيره على المجاز لا الحقيقة، والقول لا الفعل، وهو القائل في اعتزاله:

أ أرفـض الاعـتـزال رأيـاً
كـلا لـهـنّـي بـه ضـنـيـن[1]

استخدم عدد من الباحثين، في الحب والعشق، كلمتي نظرية وفلسفة، تذكر الباحثة الألمانية لويس غفن، مِنْهم: جولدتسهير، رتر، خون كرونبام، وجارلز نيلسون في كتابه «نظرية عصر النُّهضة في الحب». أما كلمة فلسفة فقد استخدمت من قبل باحثين عرب، مثل: عبد اللطيف شرارة في كتاب «فلسفة الحب عند العرب».

وبلا شك اعتمد الباحثون المذكورون قصص أو ملاحم العشق العربية العنيفة التي انتهت في أغلب الأحيان إلى مصائر مأساوية. فللعرب أعرافهم الخاصة بالعشق أو في العلاقة بين الجنسين بشكل عام، وأن تلك الأعراف مجتمعة مع حياة الترحال المستمرة والفراق المؤلم بين الأحبة كانت وراء وجود ظاهرة العشق المميز بآلامه وجراحه النفسية.

---

(1) سابا يارد، كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء، ص 11.



تابعت غفن المؤلفات العربية الإسلامية العديدة في هذا المجال لتصل بعد دراسة مستفيضة إلى القول بوجود نظرية عربية في العشق؛ معتمدة على الأفكار التي وردت فيها، وتفسيرات المؤلفين لكلمة عشق ومرادفاتها، وحالات العشاق النفسية. وخلاف النظرية الأفلاطونية في الحب، التي وردت عبر فلسفة النفس عند أفلاطون ومن اتفق معها من الفقهاء لا تتيح فلسفة القبيلة العربية أي وصل كان، بل الذي يعلن عشقه يبطل زواجه من معشوقته، مثلما حدث لقيس وليلى، وجميل وبثينة، وغيرهما، وعذرية العشق تأتي بحرمان العاشق من المعشوق كلية.

بينما أباحت نظرية أفلاطون الوصل بشرط العفة، وتجاوب معها ابن قيم الجوزية في فتواه السالفة الذكر. قال فيلسوف اليونان: «إنه مع المحب يلاصق محبوبه ويرافقه ويقبله قُبلة الأب ابنه لسبب جماله، إذا ارتضى المحبوب مِنْه ذلك، يجب أن ينظم علاقاته به على وجه لا يأذن بتجاوز هذا إلى ما وراءه، وإلا عذل لفظاً وعدم ذوقه»[1]. ربما لهذا القول سمّيَ الحب العذري بالأفلاطوني!

إلى جانب شهرة العشق عند العرب بين الجنسين، عرفوا العشق المثلي، ولا علاقة لموبقة اللواط فيه، فالصداقة بين

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 96.



الرَّجلين قد تتعدى حدودها إلى الإحساس العميق وراحة القلب عند اللقاء وألمه عند الفراق. يروى عن محمد بن داود الأصبهاني إنه مات متأثراً بفراق صديق[1]. وأحسب أن مثل هذه العلاقة كانت قائمة بين الشَّريف الرَّضي (ت 406 هـ) وإبراهيم بن هلال الصَّابئ، فإضافة إلى قصيدته في رثاء الصابئ، التي استغرقت ثمانين بيتاً، ومطلعها المشهور[2]:

أعلمت مَنْ حملوا على الأعوادِ

أرأيت كيف خبا ضياء النادي

كتب الرَّضي معاتباً بعض أصدقائه، عقب وفاة أبي إسحاق، يصف له ما لحقه من وجد وقلق بسبب فقد صديقه الأثير: «بلاغي بما لا أقوم له من أليم قطيعته، والأُولى صفته معي في الصديق الصادق، والحميم الموافق أبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصابئ، فإنه كما لم يغير لي ودَّه في حياته رماني بالخطب الجليل من وفاته وانتزعه من يدي على حين انضمامها على إخائه»[3].

لعلَّ أشهر ملامح العشق عند العرب هي ملحمة مجنون بني عامر (قيل من وفيات 65 ـ 68 هـ) قيس وليلى العامرية ابنة عمه، وقد أفرد أبو الفرج الأصفهاني (ت 356 هـ) فصلاً كاملاً

---

(1) غفن، نظرية العشق عند العرب، ص 28 عن تاريخ بغداد 5ص 62.

(2) رسائل الصابئ والشريف الرضي، ص 45 ـ 55.

(3) المصدر نفسه، ص 105 ـ 106.



من كتاب الأغاني الكبير لأخبار هذا العاشق ومعشوقته، تحت عنوان «مجنون بني عامر ونسبه». واتبع أبو الفرج بكتابته طريقة المؤرخ محمد بن جرير الطَّبري (ت 310 هـ) في تاريخه، أي إيراد سند الرُّواية: فلان عن فلان. لكنه في سنده لم يصل في الغالب إلى عصر المجنون إنما قد تقف عند أبي سعيد عبد الملك الأصمعي (هـ 213 هـ) مؤرخ الأدب الشَّهير أو مجياليه من الرُّواة والإخباريين، والنَّسابة هشام بن محمد الكلبي (ت 204 هـ)، وكان الأخير أحد الوضاعين المعروفين في الأخبار والأنساب. حتى أن أبا نواس طلب منه أن يسجل له نسباً باسم الصَّداقة التي بينهما، قال معاتباً ومهدداً بالهجاء:

أبا منذرٍ ما بالُ أنسابِ مذْحجٍ
مُرَجَّمةٌ دوني، وأنت صديقي
فإن تأت يأتك ثنائي ومدحتي
وإن تأبَ لا يُسدَدْ عليَّ طريقي[1]

ويذكر الجاحظ (ت 255 هـ) اسم آخر وهو أحد المجانين مهدي بن الملوح الجعدي[2]، وكذلك يذكر مجنون بني عامر وهو قيس بن معاذ[3]، ومهدي اسم غير معروف، أو يكاد يكون

(1) أبو نواس، الديوان، ص 602.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين 4 ص 22. الأصفهاني، كتاب الأغاني 2 ص 5.

(3) الجاحظ، المصدر نفسه.



معدوماً في العهد الأموي، ثم يستدل على صحة اسم قيس ببيت لصاحبته ليلى، على حد عبارته:

ألا ليت شِعري والخطوبُ كثيرةٌ
متى رَحلُ قيسٍ مُستقلٌ فراجع [1]

لا أميل إلى نفي وجود شخص له شيء من تلك المواصفات من الأساس، ولواعجه في العِشق بحدود عصره. فهناك شكوك سمعها عم أبي الفرج الأصفهاني عن عوانة تنفي وجود شخص بهذا الاسم. قال: «المجنون اسم مستعار لا حقيقة له، وليس له في بني عامر أصل ولا نسبٌ، فسئل من قال هذه الأشعار؟ فقال: فتىً من بني أُمية»[2].

تبدو قصة قيس حمالة لكلْ آلام العشق في التَّاريخ، وأُضيف إليها حتى غدت ملحمة مبتكرة، تشكلت عبر عدة عهود، وساهم فيها أكثر من مختلق ووضاع، لا نظن أشعارها من اختلاق شخص واحد مثلما تقدم. فهذا الأمير الشَّاعر عبد الله بن المعتز (قتل 296 هـ) يشبه ما تعرض له شِعر أبي نواس من تشويه بما أضيف عبر العهود لمجنون.

قال: «هذا الشِّعر مما ينحله العامة أبا نواس، وذلك غلط لأن

(1) الأصفهاني، كتاب الأغاني 2 ص 5.
(2) المصدر نفسه 2 ص 9.



العامة الحمقى قد لهجت بأن تنسب كل شعر المجون إلى أبي نواس، وكذلك تصنع في أمر مجنون كل شعر فيه ذكر ليلى تنسبه إلى مجنون»[1]. ومثل هذا نقل الأصفهاني عن الجاحظ، قوله: «ما ترك النَّاس شعراً مجهول القائل في ليلى إلا نسبوه إلى المجنون ولا شِعراً هذه سبيله قيل في لُبنى نسبوه إلى قيس بن ذَريح»[2].

أما جنونه فيعترف به هو قائلاً:

قالت جُننتُ على أيشٍ فقلتُ لها
الحبُّ أعظمُ ممَّا بالمجانينِ
الحبُّ ليسَ يُفيق الدَّهرَ صاحبُه
وإنما يُصرعُ المَجنونُ في الحينِ[3]

قال ذلك بعد أن أخبرته صاحبته ليلى: «يا قيس، إن أمَّك تزعم أنك جُننت من أجلي، وتركت المطعم والمشرب، فاتق الله على نفسك، فبكى وأنشأ»[4]. تبدو قصة قيس وليلى عالمية، ذلك إذا علمنا أن لكل شعب من الشُعوب قيسه وليلاه، وملحمته الشعبية في العشق كروميو وجولييت مثلاً.

(1) ابن المعتز، طبقات الشُعراء، ص 89.
(2) الأصفهاني، كتاب الأغاني 2 ص 9.
(3) المصدر نفسه 2 ص 25.
(4) المصدر نفسه.



لكن، هناك في أساطير بلاد الرّافدين، وكتب الصّابئة المندائيين بالعراق، ما يمكن بحثه لبيان جذور ليلى الأسطورية، ليكون هذا الاسم أقنوماً للعشق والغزل. لأن القصة نفسها لا تشجع على اعتبارها واقعية حصلت بنجد بين ابني عم، بينما هناك من الشِّعر المنسوب إليه أن أشار إلى العِراق وطن ليلى، لهذا يمكن الربط بين ليليث العِراقية الأسطورة، أو زوجة آدم، حسب الرُّواية أيضاً وليلى العامرية.

يُنسب لقيس بن المُلَوّح قوله[1]:

شفى الله مَرضى بالعِراق فإنني
على كلّ مَرضى بالعِراقِ شفيقُ
فإن تُكُ ليلى بالعِراق مَريضةً
فإني في بحرِ الحتوفِ غريقُ

فالعبارة، أن قيس كان نجدي الموطن، فماذا تفعل معشوقته وابنة عمّه بالعراق؟! قد يتبدد هذا الاستغراب بعد مطالعة الدّراسات التي تناولت أُصول ليلى، وانتشارها في الشعر العربي، وكنتُ ذكرتها في أكثر من كتاب، فتظهر لنا سماء العراق مسرحاً لعشق الآلهة، ثم نزولها على الأرض لتخلق ليلى المشهورة بين ملاحم العشق العربي.

(1) فراج، ديوان مجنون ليلى، ص 107 و 199.



نجد لها في كتب الصَّابئة المندائيين، وهم من أهل العِراق، مثل: «الكنزا ربا» و«دراشة اد يهيا» (مواعظ وتعاليم يحيى بن زكريا) خبراً بين شياطين عالم الظَّلام، فهي (الليلياثة) أو (الِيليثا)، وكيف يتم الخلاص منها مع نهاية هذا العالم. فهي وإن كانت زوجة هيبل زيوا (جبرائيل) إلا إنها لا تصعد معه إلى عالم النُّور، فهناك سيتم تطهيره مما علقَ به من رجاسات العالم السُّفلي. وربما تُذكر علاقتها بهيبل زيوا بعلاقة إنانا ودموزي أو عشتار وتموز.

جاء في «دراشة اد يهيا»: «أذهب إلى الليلياثة وعشترات، ومَنْ معهما، أولئك الذين اختبأوا في الجداول والساحات المغطاة بالقار»[1]. ووردت في «الكنزاربا» باسم ليليثا ضمن العفاريت والكائنات الشَّيطانية التي سيبتلعها الكائن الرَّهيب لينتهي أمر الدُّنيا في فمه الشَّاسع، يفتحه ليبتلع «الكواكب السَّبعة مع ملوكها الأثني عشر ومسيريها الخمسة، يبتلع الهمورثا والملائكة وأرواح المذبح والعفاريت والدُّيفي والليليثا وجميع الأرواح التي وجدت مذنبة»[2].

بل وأبعد زمناً من هذا قيل إن هناك عفريتة سومرية تدعى ليليتو، باللغة الأكدية «في لوح طيني سومري من أور يُرقى إلى

(1) دراشه اد يهيا (أحاديث يحيى)، ص 195.

(2) الكنزاربا، اليمين، الكتاب الثامن عشر، طبعة سدني، ص 437.



2000 سنة قبل المسيح، يروي حكاية كلكامش وشجرة الصفصاف. إذ كان السومريون يعتقدون أنها عفريتة تُقيم في جذع شجرة صفصاف تخدمها الآلهة إنانا على جانبي الفرات»[1].

وهناك إشارة إلى أن لآدم، أبي البشر، زوجات قبل حواء، والأولى هي ليليث، خلقها بالطَّريقة نفسها التي خلق بها آدم مع اختلاف المواد، ففي خلق ليليث استعمل الله «القَذر والثُّفل بدلاً من الطِّين الخالص... إلاّ أن آدم وليليث لم يكونا على وئام قط، لأنها كانت ترفض أن تأخذ وضع الاستلقاء ليعتليها عند الوصال[2]»، معتبرة نفسها صنواً له.

ولعلَّ في هذه الحكاية الأسطورية تفسر شيطنة ليليث أو ليلياثة عند الصَّابئة المندائيين. ومِنْ هناك ندرك أسطورة العشق ونظريته عند العرب، فعلى الرَّغم من وجود عُشاق، على الحقيقة لا المجاز، ماتوا شوقاً وصبابةً، ونعرف في عصرنا مثل هؤلاء، وبالأسماء، كانت آخرتهم الانتحار أو الجنون أو إصابتهم بالاكتئاب المزمن.

بيد أن تراجيديا تلك القصص لم تكن بريئة من الأسطرة، إن

(1) الشوك، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، ص 64.
(2) المصدر نفسه، ص 62.



صح التَّعبير، تحولت فيها ليليثا الشَّيطانة إلى ليلى العاشقة التي يُضرب بها المثل، وهي منحوتة على ما يبدو من هذا الاسم لا من الليل، أو ليلى بمعنى نشوة الخمر، أو ليلى تعني الخمر السَّوداء[1].

رغم حضور ليلى منذ القِدم بالعراق إلاّ أن الشَّيخ علي الشَّرقي (ت 1964) لا يجدها بقدر ما يعثر بعشاقها المجانين، ولا يقصد سوى أهل السِّياسة. قال في رباعيته «مع البلبل السَّجين»[2]:

أيها البلبلُ المعُلقُ في السِّجنِ
سلامٌ كم يوسف في السُّجونِ
بلبلي هل رغبت في الرَّبطة السوداء
أم تلك شارة المحزونِ
إنني قد غدوتُ أنعمُ في الشَّكِ
لأني منغَصٌ باليقينِ
لم أجد في العراق ليلى ولكنْ
كلُّ آنٍ أمرُ في مجنونِ

بعد كل ما تقدم من طرق الفقهاء وأرباب المذاهب للعشق،

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1055.
(2) الشَّرقي، الديوان، ص 404.



ومباحاته حتى فـي الوصال الجنسي، كخيار أهون من الموت هل كان نزار قبـاني متجنيـاً عـلى الدُين، وفق نظرية العشق عند العرب، و هـل كان المعتدون على جنازته أكثر تديناً وأطول باعاً في الفقه من ابن حزم، وابن قيم الجوزية؟! نشك بذلك.



الباب الثَّاني

الفصل الأول: أحكام الطُّفولة

الفصل الثَّاني: عرائس الموت





الفصل الأول

أحكام الطُّفولة

الآخرة والرَّدة والخِتان

«مهما بلغ صبيانهم عرضنا الإسلام عليهم فأن قبلوا قُبل إسلامهم وردت السيوف عن رقابهم إلى قِربها»

أبو حامد الغزالي

الأحزمة النَّاسفة، التي تستهدف المدارس ومحلات السَّكن، لم تحسب للطُّفولة حساب البراءة، فأبناء الخصوم ليسوا أبرياء، يأخذون بجرائر الآباء. بل استُعمل الأطفال وسيلة للتَّفجير والفوز بالجنة. فيا للهول! امرأة مُنَّقبة تأتي برضيع إلى مستشفى ببغداد تضعه بين أيدي الأطباء وتولي هاربة، فيكتشف أنه كان ملفوفاً بحزام من المتفجرات! ولو سألت المنَّقبة عن الضحية والضحايا لقالت أنه سيطير في حدائق الجنَّة، وهم سيُصلون بالجحيم! وللإمعان في استغلال الطُّفولة وردت أخبار عن اكتشاف تنظيم تحت عنوان «طيور الجنة»، وهو تنظيم إسلامي متطرف مكون من الأطفال والصِّبية، اكتشف حينها بكركوك من العِراق.



مَن يدقق في فتوى حجة الإسلام والمسلمين أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)، وآراء فقهاء مذاهب أُخر في قتل أطفال المخالفين والمشركين، لا يستغرب قسوة الأحزمة النّاسفة، وما ذبح من أطفال الجزائر وأفغانستان والعِراق. فما هي خلفية الواعز الدِّيني والرَّأي الفقهي في أمر الطُّفولة، وبما مُيز الذَّكر عن الأنثى، وماهو حكم أولاد الزِّنى واللقطاء، والملاعنة، وأولاد الخصوم؟!

ليس لأحد نفي تمييز الولد عن البنت دينياً، فعندما قالت قريش عن اللات والعُزَّى ومناة «بنات الله لله وهنَّ يشفعن إليه»[1] نزلت: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ [النَّجم: 21 ـ 22]. ذلك إذا علمنا أن ضِيزى تعني: جائرة أو عوجاء[2].

بداية ميزت أديان وأعراف القبلية بين الأولاد على أساس الجنس من لحظة الولادة ورد في سفر الأحبار (اللاويين) من التَّوراة: «أية امرأة حبلت فولدت ذكراً فلتكن نجسة سبعة أيام كأيام طمثها، تكون أيام نجاستها، وفي اليوم الثَّامِنْ تختتن قلفة المولود، وثلاثة وثلاثون يوماً تظل في تطهير دمها، لا تمس شيئاً من الأقداس، ولا تدخل المقدس حتى تتم أيام طهرها. فإن

(1) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، ص 19.

(2) مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، ص 339.



ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها، وستة وستين يوماً تظل في تطهير دمها»[1].

كذلك ميّزَ فقهاء المسلمون الذُّكور عن الأناث في درجة نجاسة البول لكلٍّ منهما. فجعل فقهاء الشِّيعة بول البنت أكثر نجاسة، ويعفى «عن نجاسة ثوب المربية للطفل الذُّكر إذا كان قد تنجس ببوله، ولم يكن عندها غيره بشرط غسله في اليوم والليلة»[2]. كذلك ورد عند الشَّافعية والحنابلة مثل هذا الحُكم: «إذا أصاب الثَّوب بول الصَّغير اكتفى بنضحه بالماء، وإذا أصاب الثَّوب بول الصَّغيرة وجب غسله»[3]. فهناك حديث فرقَ في النجاسة.

قال ابن أبي داود: «حَدَّثَنَا مُجَاهِدُ بْنُ مُوسَى وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ الْمعنى قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنِي مُحِلُّ بْنُ خَلِيفَةَ حَدَّثَنِي أَبُو السَّمْحِ قَالَ: كُنْتُ أَخْدِمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَغْتَسِلَ قَالَ وَلِّنِي قَفَاكَ فَأُوَلِّيهِ قَفَايَ فَأَسْتُرُهُ بِهِ فَأُتِيَ بِحَسَنٍ أَوْ حُسَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَبَالَ عَلَى صَدْرِهِ فَجِئْتُ أَغْسِلُهُ فَقَالَ يُغْسَلُ من بَوْلِ الْجَارِيَةِ وَيُرَشُّ من بَوْلِ الْغُلَامِ»[4].

---

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الأحبار 12/ 2 ـ 5.

(2) السِّيستاني، مِنْهاج الصالحين 1 ص 149.

(3) الموسوعة الفقهية 37 ص 25.

(4) الكتب السِّتة، سُنُن أبي داود، كتاب الطُّهارة، ص 1251 حديث رقم: 376.



لكن الفقهاء لا يأخذون بتكملة الحديث في المساواة في الأبوال، وكي لا يعطوا فرصة أو فسحة لما يُقاس عليه فشأن النُساء: «**قَالَ عَبَّاسٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ أَبُو دَاوُد وَهُوَ أَبُو الزَّعْرَاءِ قَالَ هَارُونُ بْنُ تَمِيمٍ عَنْ الْحَسَنِ قَالَ الْأَبْوَالُ كُلُّهَا سَوَاءٌ**»[1].

لقد واجهت الآيات القرآنية العرف القبلي بشأن وأد البنات بشدة: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[2]. و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[3]، ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾[4]. لم يوأد الولد لأنه مشروع محارب وغازٍ وحام! وهذا ما ليس للبنات. لكن حسب الآية الأخيرة أنها كانت لعلة تتعلق بالدِّين، وما تعلق بالفقر أشارت إليه الآية التي سبقتها، وبالجنس حسب الظَّاهر، في الآية الأولى. هذا ما اتفق عليه الكثيرون، ممَنْ بحثوا في هذه الظَّاهرة.

هناك رأي وجيه في شأن الوأد، قدمه الأكاديمي السُّعودي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة التكوير، آية: 8 ـ 9.

(3) سورة الإسراء، آية: 31.

(4) سورة الأنعام، آية: 137.



مرزوك بن تنباك، فما تقدمت به كتب التَّاريخ حُصر الوأد بالبنت دون الولد، حسب منطوق الآية الظَّاهر. ملخص رأي الدكتور مرزوك هو أن الموؤدة، التي ورد ذكرها في الآية أعلاه، هي ليست الأنثى حسب بل هي الولد أيضاً، بل «المراد بالمؤودة هي النَّفس وليس جنس المولود»[1].

يأتي هذا بعد كشف في أمهات التَّاريخ واللغة عن معنى النَّفس، وما يُراد من إشارة بها إلى المولود ذكراً كان أم أنثى. وأكثر من هذا أن الموؤدة المقصود بالآية هي ليست عادة عربية للتخلص من الأُنثى إنما المقصود بها «سواقط الصُّبيان»، أي الذين يكونون نتيجة الزُّنى أو السِّفاح عموماً، وهم نفوس بريئة لم ترتكب جريمة. ويستشهد بشعر لحسان بن ثابت (ت 55 هـ):

لِمَنْ سَّواقط صبيان منبذةٌ
باتت تفحص في بطحاء أجياد
فيهم صبي له أمٌ لها نسبٌ
في ذروةٍ من ذُرى الأحساب أياد[2]

بمعنى أن ظاهرة الوأد كانت تشمل الذُّكورة والأنوثة معاً، والغاية منه الخلاص من العار والشُّنار. هذا الفعل، بما يستر

(1) التنباك، الوأد عند العرب، ص 158.
(2) المصدر نفسه، ص 158.



العار، لم ينقطع في مجتمعاتنا يوماً، لكن ليس الدَّفن حياً للمولود أو الوليدة غير الشَّرعيين إنما خنقه حال ولادته، أو رميه على الطُّرقات، وهم اللقطاء، ومنهم أعداد كبيرة احتضنتها دور الأيتام والحضانة، ثم تبناهم مَنْ يشكو من العقم، وحمل اسم الأب بالتَّبني.

ولا يُستغرب أن أمهات يمارسنَ تلك الجريمة بأولادهنَّ، لأنه حسب العُرف الاجتماعي العشائري أو الرِّيفي بشكل عام القتل أهون مِن عار الزِّنى. إنه تفسير مقبول لولا طقس الوأد نفسه، مع علمنا أن مولود السِّفاح لا ينتظر طقساً، ولا يهمل الطِّفل ليمص ثدي أمِّه، وهو الباحث عنه بالغريزة.

لقد اختُلف حول سن الموؤدة: هل بعد الولادة مباشرة أم بعد بلوغ السِّت سنوات؟ وقيل لا يتم الوأد إلا بعد التَّزيين! وهذه حجة آخرى تؤكد أن جانب من ظاهرة الوأد كانت دينية. انتقد القرآن بشدة وأد البنات بالقول: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾.... وانتقد النَّظر إلى ولادتهن كطالع سوء ونحس: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[1]. والآية الأخيرة لا جدال فيها، أنها تقصد الأنثى لا الذَّكر ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ﴾! ولعلَّ

(1) سورة النَّحل، آية: 58 ـ 59.



الحجاب أو النِّقاب والحبس بالدَّار وانعدام الغزوات، حيث لا يُخشى السَّبيُ، حلَّ محل الوأد.

ولا ندري ما صحة رواية الأصفهاني في كنية أبي دُلامة الشَّاعر الظريف: «وكُني أبا دُلامة باسم جبل بمكة يُقال له أبو دلامة كانت قريش تئد فيه البنات في الجاهلية، وهو بأعلى مكة»[1].

أقول: لولا ورود الوأد في القرآن، في أكثر من آية منها بالاسم ومنها بالمعنى مثل الدَّس في التَّراب لقيل إن الشُّعوبية كراهة بالعرب أدخلته في التَّاريخ، مثلما جاء كتاب «مثالب العرب» المنسوب لابن الكلبي، ولا يهم حتى وروده في الحديث مثلما ذكر الباحث تنباك. وقد حصل الثَّلب بالفعل في الوأد كقول إسماعيل بن يسَار النَّسائي مولى بني تميم، مات في آخر الدَّولة الأموية «وكان شعوبياً شديد التعصب للعجم»[2]، مذكراً العرب بسوءة الوأد:

إذ نُربِّي بناتنا وتَدسُّو
نَ سفاهاً بناتكم في التُّرابِ[3]

مِنْ بين ديانات المنطقة تفردت الدِّيانة الشَّمسية عن سواها

(1) الأصفهاني، كتاب الأغاني 9 ص 116.
(2) المصدر نفسه 4 ص 288.
(3) المصدر نفسه.



في تفضيل البنات على الأولاد، فولادتها تعد لدى الشَّمسيين «مِنْ أيمِنْ الطَّوالع، وهم إذا سمعوا بدخولها في هذا العالم هلَّلوا لها وطربوا أشد الطَّرب، وأقاموا لها أنواع الولائم والأفراح، ولا سيما إذا كانت البكر. أما ولادة الابن فلا تحزن ولا تفرح بل يبقى أهل البيت على حالتهم المألوفة»[1]. لمثل هذا يفرح أصحاب الماشية بولادة الأنثى، فالأمر يتعلق بالخصب والتَّكاثر. وأن بعض الأديان ومِنْها المِنْدائية حرموا ذبح الإناث للحكمة نفسها. وكان للشَّمسية حضور، إلى زمِنٍ قريب، بشمال العراق وجنوب تركيا.

اختلف الفقهاء والمتكلمون حول معاملة الأبناء بوزر آبائهم، وكان مصدر ذلك الاختلاف عند بعض الفرق في تفسير آيتين قرآنيتين، أكدت الأولى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2] عدم مسؤولية الأبناء عن أفعال آبائهم. بينما أكدت الثَّانية ظاهر مسؤولية الأطفال عن فعل آبائهم!. جاء فيها: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[3] (وردت العبارة في أكثر من آية).

فسر الشَّيخ محيي الدِّين بن عربي (ت 638 هـ) الآية المذكورة بما خالف المفسرين من بقية المذاهب كافة. قال:

---

(1) الشَّمسية، مجلة لغة العرب، آذار 1929.

(2) سورة الأنعام، آية: 164.

(3) سورة نوح، آية: 26 ـ 27.



«ربما كان الكافر باقي الاستعداد، صافي الفطرة، تقي الأصل، بحسب الاستعداد الفطري، وقد استولى على ظاهرة العادة ودين آبائه وقومه الذين نشأ هو بينهم، فدَانَ بدينهم ظاهراً وقد سلم باطنه، فيلد المؤمن على حالة التورية كولادة أبي إبراهيم إياه، فلا جرم أن تولد من تلك الهيئة الغضبية الظُّلمانية التي غلبت على باطنه وحجبته في تلك الحالة عما قال مادة ابنه كنعان (ابن نوح ويُقال إنه حام) فكان عقوبة لذنب حاله»[1].

بينما فسرها أزارقة الخوارج على المعنى العام، فحمكوا بقتل أطفال خصومهم. ومن الخلافات الكبيرة بشأن الأطفال ما حدث داخل معسكر الخوارج، فبعد تحريم أبي راشد نافع بن الأزرق (ت 60 هـ) قتل الأطفال، أو من عرفوا بالذَّراري (نسبة إلى الذرية)، عاد وأفتى بقتلهم بعد سماع رأي أحد أصحابه عندما قال له: «إن لم آتك بهذا من كتاب الله فاقتلني»[2]. يعني الآية (26 ــ 27) من سورة نوح. بعدها ناشد نجدة بن عامر الحنفي (ت 69 هـ) ابن الأزرق بالتَّراجع عن هذا الحكم، وذكره بمزاياه وأخلاقه قبل ذلك، إلاّ أن صاحبه ظل متمسكاً بما ورد في القرآن.

(1) تفسير القرآن، محي الدين بن عربي 2 ص 707.

(2) المُبرد، الكامل في اللغة والأدب 3 ص 201 ـ 202.



ومِنْ أشد الفتاوى في أخذ الأطفال بردّة آبائهم عن الإسلام ما أفتى به أبو حامد الغزالي ضد أبناء الإسماعيليين الفاطميين كمرتدين، إبان خلافهم مع العباسيين. قال: «مهما بلغ صبيانهم عرضنا الإسلام عليهم، فإن قبلوا قُبل إسلامهم، وردت السيوف عن رقابهم إلى قِربها، وإن أصروا على كفرهم متبعين فيه آباءهم مددنا سيوف الحق إلى رقابهم، وسلكنا بهم مسلك المرتدين»[1].

وهل للطِّفل رأي بمثل هذه المسألة؟ ولعلَّ تشدد الغزالي في فتواه ضد مرتدين يعدُّهم غيره مسلمين، يرجع إلى كونها فتوى سياسية، فكتابه «فضائح الباطنية» كان قد ألفه بأمر من الخليفة المستظهر ضد عدو سياسي هو الخليفة الفاطمي. ويعترف الغزالي بهذا التَّكليف في مقدمة كتابه قائلاً: «حتى خرجت الأوامر الشَّريفة المقدسة النَّبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب الرَّد على الباطنية».

كم يبدو المذهب الحنبلي، المعروف بتشدده، متسامحاً في هذه القضية بالذَّات قياساً على ما ذهب إليه الشَّافعي وتمثله الغزالي في فتواه. ورد في المسائل: «ليس على ولده وأهله

(1) الغزالي، فضائح الباطنية، ص157. ربما سند الفتوى رواية عطية القرظي: «عُرضنا على رسول الله يوم قريظة فمِنْ أنبت قُتل ومَنْ لن أستحيي» (مسند أبي حنيفة).



(المرتد) شيء. ولكن ما ولد له وهو بين أيديهم (الكفار) يسترقون (يستعبدون)، ويردون إلى الجزية»[1]. ويحكم المذهب الحنبلي بإسلام الولد الذي يولد قبل ردة أبويه، فلا يسترق، ولا يطالب بتأكيد إيمانه. أما من ولد بعد ردة أبويه فهو كافر بكفرهما ويكتفي باسترقاقه ولا يقتل.

قال الفقيه الحنفي وقاضي القضاة أبو يوسف في ردة الأولاد: «لا تصح ردته (الصَّبي) لأن الرِّدة تضره، وإنما يعتبر معرفته وعقله في ما ينفعه لا في ما يضره»[2]. وأفتى أبو يوسف في ولد الولد، أي ما يلحق الأبناء من الأجداد: «لا يجبر (على الإسلام) لأن هذا الولد ما كان مسلماً بنفسه، وإنما ثبت حكم الإسلام في حقه تبعاً، فهو والمولود في دار الحرب بعد ردتهما سواء»[3]. بينما ربط المذهب الحنفي بين الولد والدَّار، فليس مرتداً من كان أبواه ارتدا عن الإسلام في دار الإسلام (دولة مسلمة)، وإن لحق بهما إلى دار الحرب أو الكفر فيجبر على الإسلام ويكتفي بحبسه عند الرَّفض ولا يجوز قتله.

ولا يحكم المذهب المالكي بإلحاق الابن بردة الأب، فإن قتل الأب كمرتد ظل الابن مسلماً، وفي الحالتين إن ولد قبل ردة أبيه

---

(1) النيسابوري، مسائل الإمام أحمد بن حنبل 2 ص93.

(2) مطلوب، أبو يوسف حياته وآراؤه الفقهية، ص 313.

(3) النيسابوري، مسائل الإمام أحمد بن حنبل 2 ص 93.



(شَخص المذهب المالكي الأب فقط) أو بعدها فحكمه الجبر على الإسلام ولا يجوز قتله. ويخالف المذهب الشّافعي أغلب المذاهب الفقهية في الحكم بقتل الولد بعد بلوغه إن أصر على الكفر. هذا ومِن الشّافعية من لا يجيز القتل، وللعلم كان الغزالي شافعياً.

أما المذهب الشّيعي الزَّيدي فيثبت إسلام الولد من علق برحم والدته قبل ردة أبيه ويحكم بالكفر على من علق برحم أمه بعد الرِّدة، وفي حالة غموض تعيين وقت بداية الحمل يحكم بإسلام الولد. وحكم أولاد المرتدين بشكل عام كفرة يجري عليهم الاسترقاق لا القتل. ويقر المذهب الشّيعي الإمامي إسلام الولد، وإن ولد بعد ردة الأبوين، فإن بلغ وهو مسلم فلا قضية، وإن ارتد فحكمه أن يستتاب وإلا قُتل كمرتد دون النَّظر بتبعيته لأبويه.

يختلف الأمر بالنِّسبة لحدوث الحمل إن كان قبل ارتداد الأم فيولد الولد مسلماً وإن كان بعد ارتدادها فحكمه مثل حكمها؛ وربما استند تأكيد المذهب الإمامي على ارتباط حكم الولد بحالة إيمان الأم على ما ورد في خطبة للإمام علي بن أبي طالب يقول فيها: **«كُونُوا من أَبْنَاءِ الآخِرَةِ، وَلَا تَكُونُوا مِن أَبْنَاءِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ كُلَّ وَلَد سَيُلْحَقُ بِأُمِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابَ، وَغَداً حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ»**[1].

---

(1) نهج البلاغة، خطبة 42 في إتباع الهوى وطول الأمل.



بعد التَّباين بين الفقهاء حول أولاد المرتدين، نذكر تباينهم حول اللُّقطاء أو أولاد الزِّنى كما يذكر في كتب الفقه، من الذَّين لا تقتلهم أمهاتهم أو القابلات لحظة الولادة خنقاً كما يحدث للكثيرين، فهناك من يعفيهم من وزر الاتصال غير الشَّرعي بين أبويهما، ومن يحكم عليهم بالسُّوء، وكما هو معروف أن سلوك المجتمع تجاه هذا الطِّفل يحدده فقهاؤه، نستطلع نماذج من الآراء.

يرى ابن حنبل أن «ولد الزِّنى إذا التقط فهو عبد»[1]. وقال أبو يوسف: الدِّية في مال قاتل ولد الزِّنى، بمعنى أنه أقل شأناً من الآخرين، فلا يحكم بقتل قاتله عمداً. ونصت فتوى أبي يوسف في قاتل اللَّقيط: «الدِّية في ماله ولا اقتله به». ويرى ابن تيمية الجزاء على الأعمال لا النَّسب. لكنه يعود فيقول من باب الاحتياط: «إنما يُذم ولد الزِّنى لأنه مظنة أن يعمل عملاً خبيثاً، كما يقع كثيراً، كما تُحمد الأنساب الفاضلة لأنها مظنة الخير»[2].

ويستند ابن قيم الجوزية إلى حديث يقول: «لا مساعاة (زنى) في الإسلام، من ساعى في الجاهلية فقد لحق بعصبيته، ومن ادعى ولداً من غير رشدة، فلا يرث ولا يورث»[3]. ووفقاً لهذا

---

(1) مسائل الإمام أحمد بن حنبل 2 ص 72.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوي 4 ص 312.

(3) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد 5 ص427.



الحديث يلحق ابن قيم الجوزية اللَّقيط بأهل الأم إن كانت حرة وإن كانت أَمَة يلحق بسيدها ليكون عبداً.

وعلى الرَّغم من قربه إلى نفي القدر أو قاعدة «لا جبر ولا تفويض»، يكفر الشَّريف المرتضى الطِّفل اللَّقيط، وينفي أي احتمال في إيمانه، قال: «إن ولد الزَّانية لابد أن يكون في علم الله تعالى أن يختار الكفر ويموت عليه وأنه لا يختار الإيمان»[1]. من فقهاء الشِّيعة الإمامية البارزين يتشدد ابن بابويه القمي في الحط من اللَّقيط بقوله: «رجل فجر بامرأة فحملت ثم إنه تزوجها بعد الحمل فجاءت بولد، والولد أشبه خلق الله به، فحكم الولد لغية (ابن زنى) لا يورث»[2].

ينفرد ابن حزم الظاهري، من بين الفقهاء، برأي متسامح جداً، عندما ينظر إلى طفولة اللَّقيط قبل النَّظر إلى الحكم الشَّرعي الذي يفرض على فعل الزنى لا على نتائجه. ورد ذلك في كتابه الفقهي «المحلى»: «اللَّقيط حر، ولا ولاء عليه لأحد، لأن النَّاس كلهم أولاد آدم وزوجه حواء»[3].

إن تشدد عدد من الفقهاء على الأقل في معاملة اللَّقيط أو اللَّقيطة بهذه القسوة وعلى ذنب لم يرتكب من قبلهما، قد ورد

(1) رسائل الشريف المرتضى 2 ص 132.

(2) القمي، من لا يحضره الفقيه 4 ص 231.

(3) ابن حزم، المحلى 8 ص 274.



وقايةً من تفاقم ظاهرة الزِّنى وآثارها الاجتماعية على العائلة والمجتمع. لكن تسامح ابن حزم لا يعني تشجيع هذه الظَّاهرة، أو التَّساهل فيها، بقدر ما يعني حماية المجتمع من العبودية، والحرمان من الحق في حياة كريمة لإنسان سوي، وربما كان أفضل من الآخرين منْفعةً للمجتمع.

إن خضع الفقهاء للنَّص الدِّيني، وما تقتضيه مصلحة الإمام، ما عدا مَنْ مال إلى أهل الرَّأي كلَّ الميل، تحدث المتكلمون بما لا يباح لغيرهم، وأكثر ما شغل هؤلاء الموقف من الطُّفولة في العالم الآخر، هل يدخلون الجنة ويغدون الوِلدان المخلدون أم يصبحون وقوداً للنَّار! وما يتعلق بأفعالهم من إثبات القدر أو نفيه!

أورد أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» آراء كلامية عديدة بشأن الأطفال، فمِن المعتزلة مَن قال بعدم عذاب الأطفال في الآخرة، بجرائر آبائهم، لأنهم غير مسؤولين عن أفعالهم، فهي، كما أسلفنا، مقيدة بإيجاب الخلقة. وهناك من ذهب إلى القول بعذاب الأطفال وتعويضهم عن آلامهم. لأن عدم التَّعويض عن الألم يُعد ظلماً، والله تعالى موصوف بالعدل ومنَّزه عن الظلم.

قال إبراهيم بن سيار النَّظام المعتزلي بالمساواة بين الأطفال في الآخرة كافة، رغم اختلاف فضل الآباء في الدُّنيا[1]. فحسب

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص55 ـ 56.



رواية عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) يساوي النَّظام بين منْزلة إبراهيم ابن النَّبي محمد ﷺ والأطفال الآخرين في الجنَّة. ويعلق البغدادي ساخطاً على النَّظام: «فحجر على ربِّ العالمين أن يتفضل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمة»[1].

بينما ذهبت الإباضية إلى القول: إن جميع الأطفال يدخلون الجنَّة. كذلك حرم المتكلم الشِّيعي هشام بن الحكم (ت نحو 190 هـ) النَّار على الأطفال، ونفى تعذيبهم[2]. وقال بعض الإباضية يعذبون إيجاباً لا انتقاماً، ويدخلون الجنَّة تفضيلاً[3]. أي أن العذاب ليس عقوبة عليهم، بما يتعلق بأعمالهم، وإنما بما لحقهم من آبائهم وراثةً.

أما قول الأشاعرة، حسب رواية البغدادي، بقدرة الله على عذاب الأطفال، وإن حدث ذلك فهو من العدل لا من الجور كما ذهب إلى ذلك المعتزلة وهشام بن الحكم. ويذهب متكلمو الخوارج، ومِنْهم الأزارقة والثَّعالبة، إلى أبعد من هذا بكثير، عندما قالوا بعذاب الأطفال في النَّار بحكم آبائهم المشركين. بينما يتمتع أطفال المؤمنين بالجنة[4].

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 131.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 56.

(3) المصدر نفسه، ص111.

(4) المصدر نفسه ص89 و100.



ويستنــــدون فــي هــذا الرَّأي إلى الآية القرآنيــة وتفسيــرها علــى المعنى العام: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[1].

حاول الفقهاء إفراد رسائل وكتب خاصة بأحكام الطُّفولة، مثل رسالة آية الله محمد حسين فضل الله (ت 2010) في «الرِّضاع»، وكتاب «فقه الطُّفل» للشَّيخ علي الخطيب، وكتاب آخر صدر بإيران تحت عنوان «الطِّفل نشوؤه وتربيته» عن مؤسسة البعثة قسم الأطفال والنَّاشئين، وللأسف يبدأ الكتاب بشحنة طائفية، في تحديد الأسماء المقبولة وغير المقبولة، فأول ما يبدأ بالإهداء للمحسن، الذي يعدونه جنين فاطمة الزَّهراء الذي سقط بقصة يتداولها الطَّائفيون كثيراً. ثم النَّهي عن تسمية الأنثى بالحميراء. حددت رسالة السَّيد فضل الله حرمات الرِّضاع من الوجهة الشَّرعية بما يخص لبن المرأة دون الولادة: الأخوة في الرِّضاعة، الرضاع على شبهة الزنى. فالقاعدة تقول: «لبن الحرام لا يحرم الحلال»، أي اللَّبن من حمل الزنى.

أما «فقه الطُّفل» فكان شاملاً لموضوع ظلت أحكامه متفرقة في كتب الفقهاء، إلا أنه لم يعن بآراء أهل الكلام، فالباحث قصد الفقه فقط. ومِنَّ الوهلة الأولى يقدم الشَّيخ الخطيب

---

(1) سورة الطور، آية: 21.



المذهب الإمامي على المذاهب الأُخر، مع جمع ما قدر عليه من آراء وفتاوى أئمتها: الزَّيدي، الحنفي، الشَّافعي، المالكي، الحنبلي، الإباضي. وهي المذاهب التي يتوزع عليها المسلمون في كل أنحاء الأرض، يضاف لها الإسماعيليون، ومَمنْ ابتعد إلى حد ما عن أجواء الفقه الإسلامي التَّقليدي.

أضحت ممارسة ختان الأولاد، أو خفض البنات، محط تساؤل ومراجعة حتى بين اليهود المتشددين فيه، والذين ربطوا الانتماء الدِّيني به، فهو «علامة انتماء للشَّعب اليهودي، وعلامة عهد بين الله وهذا الشَّعب»[1]. وفي طقس الختان تقف اليهودية والصابئية المِنْدائية على طرفي نقيض، فبالوقت الذي جعلته الأُولى شرطاً أساسياً في الإيمان اعتبرت الثَّانية ممارسته خروجاً عن الدِّين. فمَنْ لا يختتن ليس يهودياً وبالمقابل مَن يختتن ليس مِنْدائياً. لأنه تجاوز الفطرة التي فُطر عليها الجسد، ولا يجوز إنقاص ما خلقه الله.

لم يذكر الختان في كتاب القرآن، وإنما أقره الفقهاء كسُنَّة بين واجب وغير واجب. «ذهب الحنفية والمالكية (وهو وجه شاذ عند الشَّافعية) ورواية عن أحمد إلى أن الختان سُنَّة في حقِّ الرِّجال وليس بواجب. وهو من الفطرة ومِنْ شعائر الإسلام، فلو

(1) الذِّيب، ختان الذكور والإناث، ص141.



اجتمع أهل بلدة على تركه حاربهم الإمام، كما لو تركوا الأذان»[1].

واقترن بالأذان لأن الأذان غير واجب إنما جرى كسُنَّة، فالصَّلاة تجوز بدونه، لكن إعلانه تأكيد على وجود الإسلام على ما يبدو، لذا يحارب من أجله السُّلطان. جاء ذلك في الموسوعة الفقهية مع أنها نفسها تعود وتقرن فعله، في رواية عن أبي هُريرة، بنتف الإبط، وتقليم الأظافر، وقص الشَّوارب[2]. ومَنْ يُسأل عن نتف إبطه أو قطع أظافره، إذا ما أراد ابقائهما!

وصفوة القول: إنه واجب لدى الشَّافعية والحنبلية على الرِّجال والنِّساء[3]. لكن ابن قُدامة يرى: «أن الختان واجب على الرِّجال، ومكرمة في حقِّ النِّساء وليس بواجب»[4]. وهو غير واجب مثلما تقدم لدى الحنفية والمالكية بدلالة أنه «قطع جزء من الجسد ابتداءً فلم يكن واجباً بالشَّرع، قياساً على قص الأظافر»[5]. وعند الشِّيعة كما هو عند الحنابلة وجوب ختان الذَّكر واستحباب خفض الأنثى[6].

---

(1) الموسوعة الفقهية 19 ص 27.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه عن المغني 1 ص 85.

(5) الموسوعة الفقهية 19 ص 27.

(6) القزويني، الشِّيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص 217.



لكن ما يلفت النَّظر أن نقرأ في كتاب «الطِّفل نشؤه وتربيته»، الخالي من اسم المؤلف، ما يشير إلى وجوب خفض البنات، فحسب النقل عن «دعائم الإسلام» أن الإمام علي بن أبي طالب قال: «لا تُخفض الجارية دون أن تبلغ سبع سنين»[1]. وينقل الكتاب المذكور أن النَّبي لم يبايع من النِّساء إلا مختونة[2]! هذا من الوجهة الفقهية، لكن لا يمارس مثلما هو ختان الأولاد. بينما ببلدان مثل السُّودان ومصر أمسى مرعباً، وإحدى مطالبات النِّساء إلغائه بقانون.

ولعلَّ خفض البنات له صلة بالمنقول في التَّاريخ حول خفض سارة زوجة إبراهيم الخليل لأمتها هاجر أمّ إسماعيل، خفضتها، بعد زواجها وولادتها إسماعيل، غضباً عليها لشجار دار بين طفلها إسحق وطفل هاجر[3]. ويجري ختان أو خفض البنت «بقطع ما يطلق عليه الاسم من الجلدة، التي كعرف الدِّيك فوق مخرج البول، والسُّنَّة فيه أن لا تقطع كلها بل جزء منها»[4]. على أساس أنه في قطع ذلك النتوء تحرم المرأة من اللذَّة الجنسية، وأراه جريمة سوى كان قطعه بالكامل أو بجزء منه! ودلالة أن فعل الختان، غير المنصوص عليه في قرآن، أنه يؤدي إلى الوفاة

(1) الطِّفل نشؤه وتربيته، ص 151.
(2) المصدر نفسه، ص 150.
(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 1 ص 186.
(4) الموسوعة الفقهية 19 ص 28.



فُرض قسم من الفقهاء الدِّية على الخاتن واعفاه منها آخرون[1].

ربما أثر موقف المندائيين في الختان، فحرمه بعض رؤساء الفرق السّرية الإسلامية للسّبب نفسه، وهو عدم إنقاص ما خلق الله من الجسد. فقد شاع عن عبد الله بن معاوية بن عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب، صاحب فرقة سرية، أنه شرع لأصحابه، وهم جماعة من الشّيعة، «تحريم الختان، وقال: إن المختتن راغب عن خلق الله، ولولا الشَّعر والظُّفر ميتان، وعلى الحي مفارقة الميت ما قلمنا ظفراً، ولا أخففنا شعراً»[2].

عموماً، لم يعد تحريم الختان من قبل الصّابئة المندائيين مخالفة فاضحة للمحيط مادام هناك مسلمون وغير مسلمين، مثل المسيحيين، لا يقرون وجوبه لكن الغالب منهم يمارسونه. هذا من جانب ومِنْ جانب آخر هناك معارضة ملموسة ضد الختان بالعالم، ذلك لآلامه، وخصوصاً أن بعض العقائد لا تجيزه إلا بعد البلوغ، وقد انتقلت معارضته إلى داخل دولة إسرائيل، وهي معقل اليهودية الدِّيني والرّسمي[3].

أكد التّوراة والقرآن في أكثر من آية على العلاقة السّليمة

---

(1) المصدر نفسه 19 ص 30.

(2) الأشعري، المقالات والفرق، ص41.

(3) راجع: ختان الذكور والإناث، ص131 ـ 138. الخطيب، فقه الطّفل، ص 164 ـ 168.



بين الأبناء والآباء، لكن بشرط الارتباط والتّفاني في العقيدة، فجعلا الإيمان والإحسان بالوالدين متلازمين. يُذكر في رواية مرفوعة إلى الصَّحابي سعيد بن المسيب أن الرَّسول قال: «مَنْ ضرب أباه فاقتلوه»[1]. لم يذكر الحديث الأم مثلما جمعتها الآية بكلمة الوالدين. وجاء في الوصايا التَّوراتية العشر: «أكرم أباك وأمك، لكي تطول أيامك في الأرض»[2]. وشرع التَّوراة القتل لمِنْ يضرب والديه على السَّواء «ومَنْ ضرب أباه أو أمه فليقتل قتلاً»[3]. وأكثر من هذا ورد في اليهودية: «ومَنْ يلعن أباه أو أمه فليقتل قتلاً»[4].

وشرعت اليهودية القتل للولد المتمرد بالنَّص التَّوراتي: «إذا كان لرجل ابن متمرد عاصٍ لا يُطيع أمر أبيه ولا أمر أمه، وهما يُؤدبانه فلا يسمع لهما، فليقبض عليه أبوه وأُمه ويُخرجاه إلى شيوخ مدينته وإلى باب بلدته، ويقولا لشيوخ مدينته: إن ابننا متمرد عاصٍ لا يطيع أمرنا، وهو أكول وشرِّيب، فليرجمه جميع رجال مدينته بالحجارة حتى يموت، واقلع الشَّرَّ من وسطك فيسمع إسرائيل كله ويخـــاف»[5]. ترتبط هذه التَّشريعات، وبهذا القدر

---

(1) السجستاني، الأسانيد مع المراسيل، ص234.

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج 13/ 20.

(3) المصدر نفسه 51 / 21.

(4) المصدر نفسه 17/ 21.

(5) المصدر نفسه، سفر الاشتراع 21 ـ 18/ 21



من القسوة، بحفظ الأسرة اليهودية، وبالتَّالي الانتماء الدِّيني والعصبة اليهودية.

قبل هذا ورد في القوانين السُّومرية والأكادية (سلسلة أنا أتيشو) حلق شعر الرَّأس والوسم بعلامة العبودية والبيع لمَنْ يتنكر لأبيه، وأقل عقوبة لمَنْ تنكر لأمه، كحلق نصف شعر رأسه والدَّوران به في طرقات المدينة والطَّرد من المنزل، والعقوبة تكون أخف على الابن إذا ما تنكر الأب أو الأم له[1]. فالمشرع يدرك أن عاطفة الأمومة والأبوة لا تترك الأبوين التَّخلي عن ابنهما إلا لسوء معاملته لهما.

إلا أن عاطفة الأبوة والبنوة لم تمنع أبناء من قتل آبائهم أو العكس، مثلما قتل محمد المنتصر أباه المتوكل (247 هـ)، وقتل الأمير سليم بن ثويني بن سعيد أباه أمير مسقط (1866 ميلادية). وبالعكس قتل حسن الصبَّاح الإسماعيلي ولديه: أحدهما بسبب الخيانة، والثَّاني بسبب شربه للخمرة. وهناك حالات عديدة أُخر كانت فيها السِّياسة عاملاً أساسياً في قتل الآباء على يد الأبناء أو العكس.

أما قتل البنات من قبل آبائهن غسلاً للعار وخلافه فحالات لا تحصى ولا تعد. بل إن بعض الدُّول شرعتها بقانون، مثل الأردن

(1) مرعي، قوانين بلاد ما بين النهرين، ص 110 ـ 109.



والعراق منذ فترة صدام حسين، وفي العهد الملكي كان قانون العشائر، أو السُّوداني، هو السَّائد، وفيها يعطى الحق بما يُسمى بغسل العار وهو إباحة قتل الأخت أو البنت، وإن كانت هناك عقوبة فلا تتعدى الستة أشهر.



الفصل الثَّاني

عرائس الموت

الوطأ وبقية الاستمتاعات

«قد زُوجت لا عن خيار مِن جاهل
كالوحش ضاري» الزَّهاوي

«عرائس الموت» هو الاسم الذَّي أطلقته الصَّحافة اليمنية على البنات الصَّغيرات، اللاتي زوجنَّ وقُتلنَّ بسبب عدم تحمل الجماع، ووحشية الزَّوج الجنسية، أو عدم تحمل الولادة. فإلهام مهدي شوعي البالغة من العمر 12 عاماً تمزقت أعضاؤها التناسلية، وتعرضت للنزف الحادة حتى فارقت الحياة بمستشفى الثورة بمحافظة حجة، حيث زُوجت في 29 مارس (آذار) 2010 وفارقت الحياة في 2 أبريل (نيسان) 2010 وكان الزَّواج بالمقايضة، وبما يُعرف بالشِّغار.

كذلك توفيت فوزية عبد يوسف بسبب حملها وولادتها، وكان عمرها 11 عاماً. ولما شرع مجلس النُّواب اليمني قانوناً بتحديد الزَّواج بسبعة عشر عاماً وللرِّجال ثمانية عشر عاماً، وهو السِّن المقبول هاجت هيأة علماء اليمن ورئيسها الشَّيخ عبد المجيد



الزِّنداني، أحد رموز الإسلام السِّياسي باليمن، ضد التشريع واعتبرته ضد الشَّريعة الإسلامية، وضد ثقافة اليمن! ليس إلهام وفوزية وحدهما راحتا ضحيتي ذلك الزَّواج وفتاوى رجال الدِّين إنما هناك الآلاف مثلهما، توفينَ وتعذبنَ بالزَّواج المبكر ولينظر هؤلاء إلى بناتهم وهنَّ في التاسعة، وحتى الثالثة عشر فهل تتحمل أجسادهنَّ الوطأ وليلة الزِّفاف الدَّموية في عاداتنا وتقاليدنا!

ظلَّ زواج النَّبي من السَّيدة عائشة بنت أبي بكر، وهي صغيرة السِّن، مقياساً للزَّواج من الصَّغيرات كحد أدنى، جاء في الحديث: «نكحني النَّبيﷺ وأنا ابنة ست، وبنى بي وأنا ابنة تسع»[1]. أما كتاب القرآن فلم يحدد للبلوغ سناً لكنه اشترط البلوغ والرُّشد، ثم اقترن ذلك بالسُّنَّة فأجازوا الاقتران بين الأطفال مع تأجيل الدُّخول أو الوطأ، وهنا تُرك الأمر للرَّجل الزَّوج فهو الذَّي يحدد درجة البلوغ مادامت الصَّبية حلالاً له، وتقاسمه الفِراش!

جاء في الآية: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[2]. وآية أخرى تقول: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[3]. فالأمر يعود للنظر في شكل

---

(1) الشَّافعي، كتاب الأم 5 ص 28.

(2) سورة النِّساء، آية: 6.

(3) سورة النُّور، آية: 59.



أو مظهر الصَّغير أو الصَّغيرة، لما يترتب عليه من تشريعات مالية، ومنها أخذ الجزية مثلاً إذا كان من أهل الذِّمة. وإذا تُرك الأمر بلا تشريع ضابط سيكون الأطفال هم الضَّحية. وعلى وجه الخصوص الإناث منهم.

بدليل أن الفقهاء إذ حددوا البلوغ بسنوات معينة عادوا وأجمعوا، إلى حد ما، على عقد الزَّواج بالطِّفلة مع تأخير الدُّخول، أو الممارسة الجنسية، إلى التِّسع سنوات. وهم حددوا البلوغ لا من أجل تحديد الزَّواج إنما من أجل الحِجر على الأموال، أي عدم استطاعة الصَّبي التَّصرف بماله بلا وصي عليه. أما في الزَّواج فقد أقرَّ مَنْ أقرَّ أن «حكم بنت تسع حكم ذي الشَّهوة على الصحيح من المذهب»[1]. والمقصود بذي الشَّهوة هو الصَّبي الذَّي يبلغ وتحتجب عنه النِّساء.

كذلك أخذوا يقيسون البلوغ، من أجل «الفرائض والأحكام»[2]، بما يظهر على البدن من علامات، كشعر العانة الخشن مثلاً، وخروج المني من الذَّكر ودم الحيض من الأنثى[3]. كما حُدد البلوغ بعدد السَّنوات أيضاً، وهو بلوغ الخمس عشرة عند الحنابلة والشَّافعية للغلام والجارية. وعند المالكية سبع عشرة لكل منها،

(1) المرداوي، الإنصاف 7 ص 23.

(2) ابن قُدامة، المُغني، كتاب الحَجر، الفصل الثالث البلوغ 47 ص 556.

(3) المصدر نفسه.



وعند الحنفية سبع عشرة أو ثماني عشرة، والجارية سبع عشرة[1]. وعُذر هذا التَّحديد هو ما ورد عن عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 73 هـ) بأنه عُرض على النَّبي وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه في القتال، وأجاز له وهو ابن خمس عشرة[2]. أما البلوغ لدى الشِّيعة الإمامية فهو خمس عشرة للغلام وتسع للجارية[3].

بيد أن هذا التَّحديد لا يؤخذ به في الزَّواج، وإن أخذته قوانين الأحوال الشَّخصية فهو اجتهاد من المشرعين، بالقياس على سنوات البلوغ عند المذاهب. والاختلاف على ما يبدو بينهم في تحديد عمر الزَّواج بلا وصاية وليس الزَّواج نفسه. هذا ما نقرأه عند الإمام الشَّافعي (ت 204 هـ). قال: «يكون الأمر في نفسه إلا ابن خمس عشرة أو ابنة خمس عشرة، إلّا أن يبلغ الحلم، والجارية المحيض قبل ذلك، فيكون لهما أمر أنفسهما»[4].

فعند الحنابلة يكون البلوغ خمس عشرة سنة لكلٍّ من الغلام والجارية، لكنهم يرون الزَّواج للجارية في تسع سنين لما ورد في السُّنَّة، وقياساً على زواج عائشة. قال أحد أبرز فقهائهم: «سائر

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة ص 300.

(4) الشَّافعي، كتاب الأم 5 ص 28.



الأولياء تزويج بنت التِّسع سنين.. لما روى أحمد عن عائشة: إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة... ولأنها تصلح بذلك للنِّكاح، وتحتاج إليه[1].

كذلك ورد عند ابن قُدامة: «إذا بلغت الجارية تسع سنين ففيها روايتان: أحدهما: أنها كمن تبلغ تسعاً، نص عليه في رواية الأثرم، وهو قول مالك والشّافعي وأبي حنيفة وسائر الفقهاء، قالوا: حكم بنت التِّسع سنين حكم بنت ثمان، لأنها غير بالغة، ولأنه إذنها لا يعتبر في سائر التَّصرفات، فكذلك في النِّكاح»[2].

ونرى الشَّوكاني (ت 1834)، وهو الفقيه الزَّيدي الذَّي مال إلى السَّلفية في ما بعد، يقول بإتمام الزَّواج مع تأجيل الوطء أو الدُّخول أو البناء فيها، وذلك لعدم احتمالها. قال: «مِنْ مقاصد الشَّرع أن من كانت في سن صغير، بحيث لا يحتمل مثلها الوطء أنه لا يجوز للزَّوج مباشرتها، لما ورد من المنع ومِن الضَّرار وتأليم الغير، واحترام بدنه إلا بحقه. ولم يكن جماع الصَّغيرة من الحق المأذون به»[3].

ونفهم من جوابات إمام الإباضية نور السَّالمي (ت 1913) أنهم يجيزون زواج الصَّغيرة قبل البلوغ، قال جواباً على سؤال:

---

(1) البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع 5 ص 46.

(2) ابن قُدامة، المُغني 7 ص 383.

(3) الشَّوكاني، السَّيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار 2 ص 288.



«يتيمة زوجها أخوها، ولما بلغت غيرت من الزَّوج ألها الغير أم لا»؟ أجاب قائلاً: «نعم لها الغير، إذا بلغت فإذا كان الزَّوج قد دخل بها، قبل البلوغ، ولها عليه الصَّداق العاجل والآجل، وإن كان لم يدخل بها حتى غيرت فليس عليه شيء...»[1].

كذلك أجاز الفاطميون أو الإسماعيلون زواج الصغيرة، هذا ما نقرأه لدى القاضي أبو حنيفة النُّعمان المغربي (ت 363 هـ)، وهو غير الإمام أبي حنيفة النُّعمان (ت 150 هـ) صاحب المذهب، قال عن الإمام جعفر الصَّادق (ت 148 هـ): «مَنْ تزوج جارية صغيرة فلا يطأها حتى تبلغ تسع سنين من يوم ولادتها»[2].

على أية حال، هناك اتفاق بين المذاهب بجواز الصَّغيرة والصَّغير، والضرر هنا ليس على الولد إنما على البنت وذلك لطبيعتها الجسمية، وما تتحمله في الجماع أول مرة من ألم قد يؤدي بحياتها مثلما ورد في مستهل الفصل. واتفقت المذاهب «على أن الأب يجبر ابنه الصَّغير، وكذلك ابنته الصَّغيرة البِكر، ولا يستأمرها بما ثبت أن رسول الله ﷺ تزوج عائشة رضي الله عنها بنت ست أو سبع، وبنى بها بنت تسع بإنكاح أبي بكر أبيها»[3]. وهنا تركوا الصَّبية تحت رحمة الزَّوج إن شاء تركها حتى تتحمل الجماع وإن أبى فهو زوجها الشَّرعي.

---

(1) الشالمي، جوابات الشالمي 2 ص 407.

(2) أبو حنيفة، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام 2 ص 214.

(3) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 6.



ليس تحديد البلوغ بالمحيض دلالة على تحمل الصَّغيرة نتائج الممارسة الجنسية أو الولادة، فربما يحضنَ وهنَّ مازلنَ يمارسنَ طفولتهنَّ. فما قرره الإمام الشَّافعي أن علامة البلوغ هو الحيض أو بلوغ خمس عشرة سنة. قال: «لا نكاح للأب في ثيب (غير البِكر)، ولا لولي غير أبي البِكر، ولا ثيب غير مغلوبة على عقلها حتى يجمع النِكاح أربعاً: أن ترضى المرأة المزوجة وهي بالغة، والبلوغ أن تحيض، أو تستكمل خمس عشرة سنة...»[1].

سيقول قائل: إن الفقهاء اختلفوا في أمر زواج الصَّغيرات، من ناحية العمر! نعم، اختلفوا لكن يبقى القياس لدى الجميع هو زواج عائشة، وحسب القول: لا تدع ابنتك تحيض في بيتك. هذا أمر ساد بالقرى والأرياف بشكل مريع، شأنه شأن ختان البنات، وما يسفر عنه من فواجع، والضحايا هنَّ عرائس الموت. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقبول الزَّواج قبل سن التَّاسعة، مع أن التَّاسعة والخمسة عشر، في زمننا الحالي، تُحسب ضمن الطُّفولة لا البلوغ، أنه يعطي الحق للأزواج بالتَّصرف مع الصَّغيرات شرعاً، فهي زوجته وله حق الاستمتاع بجسدها، ومعلوم أن هذه الممارسة تُعد مرضاً نفسياً، وهو التلذذ أو الاستمتاع الجنسي بالأطفال، فكيف إذا وجد مبرراً شرعياً لذلك، ولو جاء من ناحية الفرضية!

(1) الشَّافعي، كتاب الأم 5 ص 35.



هناك ما يبرر زواج الطُّفولة بشرط عدم الوطء، مع أن هذا الشَّرط غير ملزم، وكل ما يترتب عليه إنه في حالة افتضاضها ومزق أو وهتك ما بين مسلكي الحيض والغائط[1]، أو ما بين مسلكي الحيض والبول[2] تحرم عليه. بينما ذلك الفعل يُعد جريمة كبرى أكثر من جريمة الاغتصاب، لِما سببه لطًفلة من ألم وعيب جسدي. فمِنّ مبررات زواج الطُّفولة مثلاً: «أن يرى الولي مصلحة مستقبلية مالية أو اجتماعية من هذا الزَّواج»[3].

لكن المشكلة أنه بعد البلوغ قد تتغير العواطف والإرادات، والكلُّ سيختار حياته، وفي هذه الحالة لم يؤخذ حق الطفل أو الطفلة بعد شبابه بالاختيار بنظر الاعتبار. أما زواج الصَّغيرات بمَنْ يكبرهنَّ سناً، كأن يعقد ابن العشرين أو الثلاثين على ابنة السبع أو الثَّماني فلا رادع له فقهياً، سوى عدم استحباب زواج الصَّغيرة بشيخ مُسن، وهذا ما جاء في آداب الزَّواج[4]، وليس في محرماته. فكم فقيه بلغ السَّبعين بل والثَّمانين تزوج ابنة الخمس عشرة!

(1) الجميلي، المرشد إلى الأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية، ص 19 الهامش..

(2) الأصفهاني، وسيلة النَّجاة 3 ص 145 هامش السَّيد محمد رضا الكلبايكاني.

(3) الخطيب، فقه الطِّفل، ص 370.

(4) المصدر نفسه.



لم يتوقف الأمر عند الزَّواج بالطِّفلة، وإن كانت رضيعة، على أن لا يتم الوطء حتى تبلغ التَّاسعة، وهو شبيه بالاغتصاب والقتل شرعاً، إنما هناك أُضيف تأكيد حق الزَّوج بالاستمتاع بالطِّفلة، حتى وإن كانت رضيعة. وصف ذلك بالفقه الافتراضي أو أنه «فرضية لا تجد لها واقعاً عملياً حتى على رأي المجوزين، لأنه لا يُعقل أن يُقدم أب «طفلته لرجل لكي يتلذذ بها للزَّواج»[1].

أجد صاحب هذا الرأي لم يلتفت إلى أهمية التَّقليد الدِّيني، وإن ما يقوله الفقيه المُقَلد سارٍ مطاع، ولا نغفل ما قيل في هذه التبعية: «ذبه برقبة عالم وأطلع منها سالم». وقيل مثله في بلاد الجزيرة العربية: «خلي بينك وبين الله مطوع»، أي رجل دين. بمعنى كلُّ ما يصدر عن الفقيه هو بمثابة فتوى، وإلا كيف يقوم الانتحاريون بنحر النَّاس ونحر أنفسهم؟ ألم يتم هذا عبر رأي الفقيه. ثم من هو هذا العامي الخبير الذي يميز بين الفقه الافتراضي والفقه الواقعي، فلو ميز بين الأمرين ما احتاج أن يسير وراء الفقيه مقلداً كالأعمى.

مثلما ورد في كتب الفقه عامةً أن للأب إكراه طفلته على الزَّواج، بعذر أنه يرى مصلحتها المستقبلية، وان البلوغ حُدد بالحيضة الأولى، أو بعمر معين، لكن يبقى زواج النَّبي من

(1) المصدر نفسه، ص 369.



عائشة، مثلما تقدم، هو الفتوى الأولى بالإذن في هذا الزَّواج. كذلك ورد في كتب الفقهاء الشِّيعة، مع تحديدهم لسن الفتاة بعدد السنين لا بالحيضة، وهو تسع، وهذا ما يتعلق بالوطء، أما الزواج على ما يبدو، يجوز منذ شهور الرِّضاعة الأولى، ويؤجل الوطء حتى بلوغ التِّسع. لكن ما استجد لدى فقهاء الشِّيعة المتأخرين هو إضافة الاستمتاع والتَّفخيذ بالطِّفلة قبل البلوغ، وهذا ما لا نجده في كتب فقهاء المذاهب الأُخر، ولا في كتب فقهاء الشِّيعة الأولين.

يغلب على الظن أن من أدرج الاستمتاع بالطِّفلة حتى إذا كانت رضيعة، افتراضياً، هو المرجع السَّيد محمد كاظم اليزدي الطَّباطبائي (ت 1919)، فمِنْ قبله لا نعثر على وجود لهذا النَّص. قال: «لا يجوز وطء الزَّوجة قبل إكمال تسع سنين، حرةً كانت أو أمة، دواماً كان النِّكاح أو متعة. بل لا يجوز وطء المملوكة والمحللة كذلك. وأما الاستمتاع بما عدا الوطء، من النَّظر واللمس بشهوةٍ والضم والتَّفخيذ فجائز في الجميع ولو في الرَّضيعة»[1].

بعده ظهر النص في رسالة السَّيد المرجع أبي الحسن الأصفهاني (ت 1946): «لا يجوز وطء الزَّوجة قبل إكمال تسع

(1) اليزدي، العروة الوثقى 2 ص 355.



سنين، دواماً كان النكاح أو منقطعاً. أما سائر الاستمتاعات كاللمس بشهوة والتقبيل والضم والتفخيذ فلا بأس بها حتى في الرّضيعة»[1].

ثم يأتي النَّص نفسه عند السيد محسن الحكيم (ت 1970)، والسيد أبي القاسم الخوئي (ت 1992)، والسيد روح الله الخميني (ت 1989)، والسيد محمد الحسيني الشيرازي (ت 2001 هـ)، أما السيد عبد الأعلى السبزواري (ت 1993)، والسيد علي السيستاني فأوردا النص نفسه مع عدم ذكر أو تشخيص الرّضيعة بالاسم، إنما يفهم من السياق، يبدو عدم ذكر الرضيعة بالاسم جاء كراهة. قالا: «لا يجوز وطء الزّوجة قبل إكمال تسع سنين دواماً كان النكاح أو منقطعاً، وأما سائر الاستمتاعات كاللمس بشهوة والتقبيل والضم والتفخيذ فلا بأس به»[2].

ومِنْ الغرابة بمكان أنه لا نجد مثل هذا الحكم أو الرّأي

---

(1) الأصفهاني، وسيلة النّجاة 3 ص 145.

(2) راجع: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، النّجف: دار الآداب 14ص 78 ـ 80. الخوئي، المباني في شرح العروة الوثقى، جمع ولده محمد تقي، قم: شركة التوحيد للنشر 1998، 32 ص 26. الخميني، تحرير الوسيلة، طهران: منشورات مكتبة اعتماد 2 ص219. الشيرازي، الفقه بيروت: دار العلوم 1988 62 ص 355 ـ 359. السّبزواري، منهاج الصّالحين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي 2 ص 304. السيستاني، منهاج الصالحين، الكويت: مؤسسة محمد رفيع حين معرفي 1996 3 ص 10. والرأي المقتبس عند المراجع كافة من النص الذي أورده اليزيدي والأصفهاني.



الفقهي في تفخيذ الرَّضيعة، سواء كان واقعياً أم افتراضياً، عند الأولوين، السَّابقين على زمن اليزدي والأصفهاني، والكلُّ وقف عند عبارة لا يجوز وطء الزَّوجة قبل بلوغ تسع سنين، مثلما أورده أعلام الفقه الشِّيعي. جاء عند المحقق أبي القاسم نجم الدِّين الحلي (ت 676 هـ) الآتي: «الدُّخول بالمرأة قبل أن تبلغ تسعاً محرَّم، ولو دخل لم تحرم، على الأصح، لكن لو أفضاها (يصير البول والحيض واحد بذهاب الحاجز) حرمت من حباله»[1]. وقال العلامة جمال الدِّين الحسن بن يوسف الحلي (ت 726 هـ: «يُحرَّم الدُّخول بالمرأة قبل تسع سنين»[2] ..

وذكر الشَّيخ علي بن الحسين الكركي (ت 1533 ميلادية)، أحد أبرز فقهاء الدَّولة الصَّفوية والمؤسسين لها مذهبياً: «لا يحل وطء الزَّوجة الصَّغيرة قبل أن تبلغ تسعاً، فإن فعل لم تحرَّم على الأصح إلا مع الإفضاء»[3]. ورد النَّص نفسه عند الشَّيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت 1692 ميلادية)، وهو أحد فقهاء الفترة الصَّفوية أيضاً، وجعل الشَّيخ محمد حسن النَّجفي (ت 1850)، في رأي آخر إضافة إلى تحديد الوطء بتسع وهو الموثق، «لا توطأ جارية لأقل من عشر

---

(1) الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام 2 ص 270..

(2) النَّجفي، جواهر الكلام 29 ص 413.

(3) الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد 12 ص 330.



سنين»[1] مع قوله «لكنه شاذ». كذلك ورد عند الشَّيخ مرتضى الأنصاري (ت 1864) من دون ذِكر للاستمتاعات، ولكنهم يجمعون على جواز العقد بالصَّغيرة، ولو كانت رضيعة، فليس هناك تحديد لما قبل التِّسع، ويؤخرون الجماع أو الوطء إلى تسع سنوات[2].

غدت قضية الزَّواج من الصَّغيرات محرجة في العالم الإسلامي، إلى درجة وصفت بتجارة الرَّقيق، والضحايا منهنَّ بعرائس الموت، وهو ما جعلناه عنواناً لهذا الفصل. بطبيعة الحال يكثر بالهند أيضاً، بين الهندوس والمسلمين، الزَّواج في حالات بعمر العام الواحد بمقابل طفل من العمر نفسه، بسبب الفقر، وبإيران يتزوج بنات التسع من كهول وربما شيوخ، وعند اليهود هناك تشريع بالزُّواج بعمر تجاوز الاثنتي عشرة سنة بيوم واحد كبلوغ أول وتجاوز الاثنتي عشرة بستة أشهر كبلوغ ثانٍ[3].

يبقى الزُّواج من الصَّغيرات هتكاً للطّفولة، ولا توصف ممارسة

---

(1) الجميلي، المرشد إلى الأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية، ص 19 الهامش..

(2) راجع: العاملي، وسائل الشِّيعة إلى تحصيل مسائل الشَّريعة، مؤسسة آل البيت للتُّراث 1414 هـ 20 ص 101. النَّجفي، جواهر الكلام، بيروت: دار إحياء التُّراث العربي 29 ص 118. الأنصاري، تراث الشيخ الأعظم.. كتاب النِّكاح، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم 1415 هـ، ص 74.

(3) السَّامرائي، الأحوال الشَّخصية والمرافعات الشَّرعية (العراق)، ص 52.



الجنس في جسد لا يستجيب لرغبة أو شهوة إلا بالعنف والوحشية. بينما نرى الحيوانات تعف عن ذلك غريزاً، فمِن علامات السفاد عندها هو نشر رائحة من جسد الأنثى، أو أن الإناث والذُّكور تعطي إشارات لبعضها، وهو لا يتم إلا في مواسم محددة، لا يتجاوزها الحيوان.

مِنْ أجل هذا مازلت المرأة تطالب بحقها وحق الطُّفولة، بينما وقف الفقهاء ضد تحديد سن الزَّواج، سوى كان ذلك باليمن أو بالعِراق، مثلما تقدم في فصل الأحوال الشَّخصية من هذا الكتاب، وأن المؤسسة الدِّينية ظلت تحارب هذا القانون، الذي جعل أهلية الزَّواج تمام الثامنة عشرة[1]، مما يعني الدُّخول بالتاسعة عشرة فأين تمام التِّسع سنوات من التَّاسعة عشرة! فالأزمنة تتغير وطبيعة الإنسان، ذكراً كان أو أنثى تتغير أيضاً، ولا بد من حماية الطُّفولة من المتاجرة والعنف الجنسي، الذي يقع على بنت التَّاسعة أو حتى الثَّالثة عشر.

ولجميل صدقي الزَّهاوي (ت 1936) ما يعبر عن هذه الحال:

قـــــد زوِّجـــتِ لا عـــن خـــيـــارِ

مِـنْ جـاهـلٍ كـالـوحـشِ ضـاري[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 6.

(2) الزَّهاوي، الدِّيوان، ص 324.



الباب الثَّالث

أَحكام اللُّحوم





أَحكام اللُّحوم

الطَّواطم والمسوخ

﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾

(الأنعام 38)

بثت فضائية «الجزيرة» عبر برنامج «الحياة والشَّريعة» حديثاً لضيفه الدَّائم الشَّيخ يوسف القرضاوي، أحد وجوه الإخوان المسلمين ورئيس رابطة العُلماء المسلمين، سخر فيه من عقائد الأديان الأُخر بالتَّناسخ. قال مستعرضاً عقيدة الميعاد: «أمر مضحك أن تحل روح الحيوان في الإنسان كعقوبة من عقوبات الآخرة».

لحظتها أغفل الشَّيخ القرضاوي ما ورد في القرآن حول عقوبة المغضوب عليهم ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة 65] و﴿فَلَمَّا عَتَوۡاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنۡهُ قُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف 166]، و﴿قُلۡ هَلۡ أُنَبِّئُكُم بِشَرّٖ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيۡهِ وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ أُوْلَٰٓئِكَ شَرّٞ مَّكَانٗا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة 60].



كل هذه الآيات تؤيد عقيدة العذاب في نسخ الأرواح، وفي كتاب القرآن، وعبر ثلاث آيات واضحات لا لبس فيها. لقد أغفل الشَّيخ القرضاوي، وهو يحط من عقائد الأمم الأُخر، أهمية الطَّواطم والمسوخ في حياة الإنسان، وما إذا كان ديناً يدان به، واختلاف العقائد في لحومها وتربيتها، بين تقديس وتدنيس. فليس هناك ديانة سماوية أو غير سماوية خالية من عقيدة المسخ وبقايا الطَّوطم.

معلوم أن الطَّوطم، أو الطَّوطمية، ليست مفردة عربية ولا لاتينية، إنما دخلت حديثاً في الاستعمال اللغوي الغربي ثم العربي، للإشارة بها إلى عبادة الطَّبيعة، من حيوان أو نبات، تعرف عليها أحد العلماء في شأن القائل الهندي الأمريكية العام 1791 لكن استخدامها في الدراسات الأنثربولوجية على يد العالم الأسكتلندي جي مكلينن تأخر حتى 1869 ـ 1870[1]. وبالمختصر هي عِبادة الطبيعة الحيَّة. ليس لها علاقة بالمفردة العربية «طَومة»، التي من معانيها: المنية والدَّاهية، وانثى السَّلاحف[2].

يبدو أن عبادة الطَّبيعة تراجعت بين العرب، قبل الإسلام، ذلك إذا علمنا أن العُزَّى هي الوحيدة الطَّوطم النَّباتي بين

(1) راجع رابط: http://www. annabaa. org/nbanews/63/420.htm عن موسوعة جيمبرز البريطانية.

(2) الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ص 1134.



الأصنام، التي ورد ذكرها في التَّاريخ، وما ذكرها القرآن: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ﴾ [النَّجم: 19]. وطوطم العُزَّى عبارة عن ثلاث شجيرات في وادٍ من نخلة يُقال له حراض، وكانت من أعاظم المعبودات لديهم، وبنوا عليها بيتاً، وعقيدتهم فيها أن منها يخرج صوت، ويذكرونها عند الطَّواف بالكعبة مع بقية الأصنام، وانتهى أمرها أن بُعث إليها خالد بن الوليد فاجتثها وقتل سادنها[1].

ظلت أصناف من الأشجار مقدسات بين النَّاس، شبيهات بالطَّواطم، حتى يومنا هذا، لذا لابد من الإشارة إلى أن الاحتمال وارد في أن العُزَّى وسواها لم يكن معبودات، وإنما وسائط إلى الله، مثلما ورد في القرآن: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمر: 3]، بمعنى، كانوا يعرفون الله ويوحدونه.

لعلَّها شبيهة بالتي أخذ الشَّيخ محمد بن عبد الوهاب (ت 1792) بقطعها مع هدم الأضرحة التي شُيدت على القبور، وكان أول قبر جُرف هو قبر الصحابي زيد بن الخطاب (قُتل 11 هـ)، أخي الخليفة عمر بن الخطاب، وكانت البداية بالعينية، مع حكامها آل المعمر، قبل التمكن من الدّرعية مع البيت السُّعودي.

---

(1) ابن الكلبي، الأصنام، ص 17 وما بعدها. ابن حبيب، كتاب المحبر، ص315.



فمما يُذكر أنه «ذهب إلى شجرة هي أعظمها فقطعها»[1]. أقول قد لا نبتعد عن الصَّواب إذا قلنا إن بقايا تلك الاعتقادات، ظهرت في مسوخ الحيوان وتحريم لحومها أو نجاستها، بما هو تحول من القداسة إلى النَّجاسة، هذا ما يفيدنا به من اعتقادات العرب في الحيوان[2] والنَّبات.

كانت غالبية الطَّواطم التي قدسها البشر، وتركت أثرها في المطعم والمشرب، هي من جنس الحيوان، فالطَّوطم النَّباتي لم يترك أثراً كأثر الطَّوطم الحيواني في العقيدة الدِّينية، والأمر نفسه بالنسبة للأضاحي، ولخلو النَّبات أو الجماد، في حالة عبادة الأحجار والماء، من الدَّم تراه لا يصلح للتَّضحية. ومرجعية تحريم تناول الدَّم في الأديان هي «ماء الحياة»، ورمز الرُّوح في الجسد، وهو القربان الحقيقي من الحيوان وليس اللحم والعظام، لذا يحرم تناول اللحم إلا بعد إراقة الدَّم لوجه الله تعالى. ورد في التَّوراة: «دم ذبائحك يراق على مذبح الرَّبّ إلهك واللَّحم تأكله»[3]، و«احذر أن تأكل الدَّم فإن الدَّم هو النَّفس، فلا تأكل النَّفس مع اللَّحم»[4].

(1) الشكاكر، الإمام محمد بن عبد الوهاب، ص 123.

(2) الآلوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب 2 ص 360 وما بعدها. كذلك راجع: الدِّميري في حياة الحيوان الكُبرى، والقزويني في عجاب المخلوقات.

(3) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع، 12/ 27.

(4) المصدر نفسه 12/ 23.



وجاء في القرآن: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، و﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[2]. إن خلو جسد القربان من بقايا الدَّم يعني خلوه من أثر الرُّوح، التي هي من حق الله دون غيره. ورد في القرآن: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3].

دينياً يعتبر كل حيوان مذبوح قرباناً، فإذا لم يسمَّ عليه اسم الله عند الذَّبح يكون قد أهل به إلى وثن، وهذه علة أخرى للتَّحريم. فالقاعدة تقول: تحريم ما ذبحه الله وإباحة ما ذبحه الإنسان. يختصر القول المأثور «لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه»[4] الحديث عن مبررات ودواعي عبادة الطَّواطم بشكل عام، وهو من الأقوال الشَّائعة والسَّائرة بين النَّاس. لكن هاجس حب المعرفة يدفع باتجاه البحث في جذور هذا النَّوع من العبادة، والوقوف على تصوراتها المثيولوجية والدِّينية الغابرة.

---

(1) سورة البَقرة، آية: 173.

(2) سورة الأنعام، آية: 121.

(3) سورة الإسراء، آية: 85.

(4) ابن قيم الجوزية، المنَار المنِّيف في الصحيح والضعيف، ص127. قال ابن قيم: أنه من اختلاق المشركين عبدة الأوثان.



قد لا تتعارض المعرفة مع معتقدات وطقوس بعضها مازال قائماً، بل يؤدي إلى فهم مشترك بين النَّاس وتقارب أكثر في الاعتراف بالآخر. لم يفطر النَّاس على مقدس واحد، وسيستمرون هكذا، فالصَّلاة للبقرة سخف في نظر من اصطُلح عليهم بأهل الكتاب، بينما قد يتعجب الهندوس من الدعاء للإله الفرد المُنزَّه عن الأوصاف الجسمانية، الذي يحيي ويميت، ولا يُرى ولا يُلمس.

أدى اختلاف الطُّقوس إلى تشريع الحلال والحرام في الأطعمة. طعام أهل هذه الملة رجس يغضب الرَّبَّ وطعام الملة الأخرى طاهر يرضي الرَّبَّ، وبهذا يبتعد البشر عن بعضهم بعضاً، وتنشأ بينهم عداوة بسبب إهانة بقرة مثلما يتعصب الهندوس لها، أو احتقار أكلة لحوم الكلاب مثل الكوريين والكمبوديين. وعلى الرَّغم من إباحة القرآن طعام الكتابيين للمسلمين في الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ﴾[1].

غير أن المفسرين اختلفوا بين متسامح ومتشدد حول نوع الطَّعام، هل هو اللَّحم أم الحبوب والبقول؟ قال البهبهاني: «الآية قاطعة بجواز أكل ذبائحهم»[2]. بينما يرى آخرون مثل الشَّيخ محمد حسن النجفي (ت 1850) صاحب «جواهر الكلام» أنه

(1) سورة المائدة، آية: 5.

(2) البهبهاني، حرمة ذبائح أهل الكتاب، ص 66.



الحنطة والشَّعير والعدس[1] وغيرها. لكن ما الحكمة من التَّصريح بإباحة أكل حبوب وبقول غير المسلمين فليس فيها طريقة ذبح، ولا تجري في عروقها الدماء، ولا هي من محرمات صيد البر والبحر! إن معرفة جذور ما يعتقده الإنسان يقود إلى مراجعة تعصبه ضد ما يعتقده الآخرون، وإعادة النَّظر في مبرراته الجديدة محاولةً لفرض ما حرم وحلل في إطار البيئة الدِّينية، وتحجيم الخلاف بها النِّطاق.

فلكلٌ مِلة ونحلة أسبابها المثيولوجية والدِّينية في تدنيس حيوان أو تقديس آخر فقُدِّست البَقرة، وأُجلَّت الخيل، وصُورت الملائكة بأجساد وهيئات حيوانية، والاعتقاد بخبر البُراق التي وصفها الدَّميري قائلاً: «دابة دون البغل وفوق الحمار، بيضاء كان الأنبياء يركبونها»[2].

يتألف خاتم الدِّين الصَّابئي المقدس (الأسكندولة) من صور أربعة حيوانات: «الحيَّة والعقرب والأسد والزُّنبور. ترمز على التَّوالي إلى عناصر الطَّبيعة الأربعة: التُّراب والماء والنَّار والهواء، وتختم به سرة الوليد، وموضع القبر قبل حفره، مباركة للحياة وإكراماً للموت. والحيَّة التي تذكر الأسطورة سرقتها لنبات الخلود الذي غامر من أجله جلجامش، لعنت من قبل اليهودية

---

(1) النجفي، جواهر الكلام، الطهارة 6 ص 43.

(2) الدَّميري، حياة الحيوان الكبرى 1 ص165.



لمساهمتها في إغواء آدم، بينما تحولت إلى رمز مقدس، نحته الأيزيديون[1] على واجهة كعبتهم مزار الشَّيخ آدي في وادي لالش بشيخان شمال العراق.

قدس الإنسان الخنزير والكلب ثم دنسهما فهناك إشارة لا نعرف حقيقتها تقول: كان الخنزير «طوطماً لليهود السَّابقين للتاريخ»[2]. وقيل قدس «لكثرة تناسله»[3]. وبين عالم الطُّيور ظهر الغراب في التَّوراة رسولاً بعثه نوح، لكنه لم يأته ببشارة يبس أو انحسار الماء عن الأرض، فتعلم الإنسان مِنْه حفر القبر ليصبح نعيبه نذير شؤم يضرب به المثل: «أشأم من غراب البَّين»[4].

قبل ذلك تمنَّى أهل دلمون السُّومرية أن لا ينعب فيها غراب، فالغربة الموحشة توأمه اللغوي، بينما يتخذ من الحمامة التي حملت إلى نوح غصن الزَّيتون الأخضر علامة على انحسار ماء الطُّوفان، رمزاً للسَّلام. ويصطفي أهل أهوار جنوب العراق من بين أنواع السَّمك، سمكة الجرِّي الملعونة عندهم، حارساً لهم من

---

(1) جاءت تسمية الأيزيديين نسبة إلى الأيزيدا أي أعوان الله، وحسب أميرهم السابق إسماعيل جول: هم أزدان، أي ملة الأزدان «وهذه اللفظة في الواقع هي صيغة جمع كلمة ازدا أو أيزيدا بإضافة ألف ونون الكردية» (حبيب، اليزيدية، ص 39).

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة 1 ص107.

(3) المصدر نفسه 6 ص 325.

(4) الميداني، مجمع الأمثال 2 ص 194.



عبث الشَّياطين تعلق على واجهات بيوت القصب لتطرد ما يعرف بـ (الطَّنطل) الجني العجيب، الذي يظهر بألف صورة وصورة من بين الظَّلام، تارة بصورة رجل وأخرى بصورة بطة، أو خروف. بينما قديماً قرأ البابليون أكباد الغنم، مثل قراءة كف الإنسان اعتقاداً مِنْهم بصلة روحية بين أبراج السَّماء وكبد هذا الحيوان.

كانت القرابين البشرية تقدم للإله، وربما من آثارها وأد البنات والختان، ثم استعيض عنها بالقرابين الحيوانية، فكان الكبش عوضاً عن إسحق بن إبراهيم الخليل، والإبل عوضا عن عبد الله بن عبد المطلب. وتبادل البدوي مع الحيوان أشرف الأسماء فالأسد: عنبسة، حيدرة، أسامة، هرثمة، ضيغم. وتعددت أسماء وألقاب حيوانات أخرى: فالذِّئب: أوس، نهشل، سرحان. والصَّقر: قطامي. وفحل الحجل: يعقوب. وفرخ العقاب: هيثم. والحمامة: عِكرمة. والفيل: كلثوم، وثعلبة. وبيض النَّمل: مازن. والحيَّة: أرقم. وكنوا القِرد بأحسن الكُنى، وهي ما يستخدمها البشر اليوم: أبو خالد، أبو قتيبة، أبو حبيب، أبو خلف، أبو ربَّه.

أما الخنزير فرغم وضاعته ورجسه تعددت كناه أيضاً: أبو جهم، أبو زرعة، أبو عتبة، أبو علية، أبو قادم. تتقدم هذه الشُّخوص والعلاقات كفاتحة استقراء جذور العلاقة بين المقدس الحيواني وما وصلنا من إباحة وتحريم، أو تفاؤل وتشاؤم، لعب



فيها الحيوان دوراً رئيسياً، فتارة يظهر كمعبود وتارة أخرى يبدو خسيساً يحرم حتى لمس شعره. لكن لفائدة الإنسان أبيح العلاج بقرونه وعظامه وشحمه، ويدخل في السِّحر والشَّعوذة!

ارتبط اسم الحيوان[1] بمعنى الحياة، ففي العربية اشتق من حيي، وقبلها عرف في السّريانية (حايوتو) من حيا، وفي بعض لهجات الآرامية الشرقية (المِنْدائية) عرف (هيوا) من هيا، أي

---

(1) ظهرت مؤلفات موسوعية متخصصة في عالم الحيوان، يأتي في مقدمتها كتاب «الحيوان» للجاحظ (ت 255هـ)، و«حياة الحيوان الكبرى» للدميري (ت 808هـ) و«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» للقزويني (ت 682هـ)، و«مباهج الفكر ومنّاهج العبر» لمحمد الوطواط (718هـ). ومِنّ مصادر مؤلفي الكتب المذكورة «تحفة الغرائب» (لم يذكر مؤلفه) و«الحيوان» لأرسطو، الذي «ترجمه عن السريانية ابن زرعة» (النَّديم، الفهرست، ص323).

إضافة إلى هذين المصدرين تأثر الجاحظ إلى حد ما في كتابه بأستاذيه يزيد بن عبد الله بن الحر، وإبراهيم بن سيار النظام المعتزلي. قام الأخير بتجارب مباشرة على الحيوانات لدراسة طبائعها، فعرفَ «أناث الكلاب السلوقية أسرع تعلما من الذكور، وجميع أصناف السباع ذكورتها أجرأ وأمضى وأقوى إلا الفهد والدببة، وهذا خلاف ما تعرفه العامة» (الجاحظ، كتاب الحيوان 2 ص230).

إن أطرف ما ورد في عجائب القزويني أشكال حيوانات أسطورية مِنّها: طائر من نور لا يستطيع المرء أن ينظر إليه لقوة نوره، عندما يظهر يسكن البحر الهائج، وسمكة يزيد طولها على ثلثمئة ذراع يخشى على السفن مِنّها، وحيوان يطلع من الماء والنار تخرج من مِنْخريه، أو حية تبتلع الجواميس وغير ذلك كثير. هناك مؤلفات أخرى تختص في أنواع محددة من الحيوان مثل مؤلفي كتابي «الخيل» للأصمعي وابن قتيبة. وممنّ صنف في: الطير، النحل، الغنم، الأبل، الحيات، العقارب، الكلاب.



الحياة. بعدها سمى القرآن الحياة بالحيوان. قال: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1]. ولأن الولادة تعني الحياة أطلق العرب تسمية (حيي) على فرج إناث الحيوان، وتسمية (حي) على فرج المرأة بالذات كبوابة للحياة. وتقديسا لذَوات هذه البوابة ورد تحريم ذبح أنثى الحيوان لدى بعض الأديان.

اتخذ الإنسان من الحيوان طوطماً بدافع الإعجاب بقوته مثل الأسد، وبهيئته مثل الطَّاووس. وقدس البَقرة لحرث الأرض والغذاء، والكلب لحمايته وحراسته. ويتجلى التَّقديس بمظاهر شتى كأن «يحرم على جميع أفراد العشيرة أن يمسوا بسوء أي فرد من أفراد طوطمها، كما يحرم عليهم أن يأكلوا لحمه، أو يدخلوا شيئاً من عناصره في أجوافهم. ومخالفة هذه القاعدة تعد في نظر هذه العشائر من أكبر الجرائم، ويعتقدون أنها تؤدي تلقائيا إلى موت المجرم موتا عاجلا أو بطيئاً أو عذابه عذاباً أليماً. ويستثنى من هذه القاعدة بعض الحالات التي حددتها التقاليد، فمِنْ ذلك أنه يباح لأفراد العشيرة في بعض المناسبات الدِّينية أن يأكلوا من طوطمهم الخاص على أنه طعام رباني مقدس»[2].

تبدو إباحة تناول لحم المعبود مستحيلة في مناسبات أُخر.

---

(1) سورة العنكبوت، آية: 64.

(2) مجلة آفاق عربية 10/ 1982.



يذكر عن المصريين القدماء أن «أكل بعضهم بعضاً إبان المجاعة، فذلك أثر عندهم على تحريم أكل الحيوان الذي اتخذته القبيلة طوطماً»[1]. ولا ندري ما صحة رواية أكل بني حنيفة صنمهم المنحوت من التَّمر والسَّمن، مع أن ديارهم اليمامة كانت غنية بالمأكل والمشرب، فمما روي «كان لبني حنيفة في الجاهلية صنم من حيس فعبدوه دهراً طويلاً ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه فعيرتهم العرب بذلك»[2]:

أكلت حنيفة ربها زمن التَّقحم والمجاعة

لم يحذروا من ربِّهم سوء العواقب والتَّباعة

لكن كيف يبقى الحيس، وهو التَّمر والسَّمن، زمِناً طويلاً ليأكله عابدوه؟ وهل كان هؤلاء ومِنْهم الكهان والشُّعراء بهذه السذاجة؟ وإن صح أكل حنيفة لصنمها فلا يتعدى اعتباره حيساً مقدساً، مثله مثل القربان، وإلا فالشَّك في هذه الرِّواية وارد بسبب الحرب معهم في 11 هـ، والتي عُرفت بحرب الرِّدة، ولعلمنا أن التَّاريخ يكتبه المنتصرون!

إن ما فعله المصريون قديماً يفعله الهنود اليوم، فهم يمتنعون عن ذبح البَقرة لأنها مقدسة، بل يمتنعون عن تناول لحم ذوات

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة 1 ص 188.

(2) الحميري، الحور العين، ص185.



الأنفس كافة، أو قتلها إلا لضرورة قصوى كالإشراف على الموت، لرد مجاعة وقحط مثلاً، وربما لا يفعلون ذلك وإن جاعوا. وعلى الرَّغم من اندثار الكثير من تلك العبادات الطُّوطمية، وتحولها إلى عبادة الإله المنّزه، لكن تحريماتها انتقلت إلى أديان سماوية فيما بعد.

وردت في الكتاب المقدس المحرمات التَّالية: «لا تأكل قبيحة. هذا ما تأكلونه من البهائم: البَقر، الغنم، والمعز، والأيل، والظَّبي، واليحمور، والوعل، والرَّئم، والثَّيتل والمعز البَّري. وكل بهيمة ذات حافر مشقوق إلى ظفرين، وهي تجتر من البهائم فأيها تأكلون. وأما هذه، وهي من المجترات ومِنْ ذوات الحوافر المشقوقة فلا تأكلوها: الجمل، والأرنب، والوبر، فإنها تجتر، ولكنها ليست بذات حافر مشقوق فهي نجسة لكم. والخنزير فإنه ذو حافر مشقوق، ولكنه لا يجتر، فهو نجس لكم، لا تأكلوا شيئاً من لحمها وميتها، لا تمسوا ميتتها»[1].

أورد القرآن بعض محرمات اليهودية في الآية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[2]. فالمحرمات التي اعتبرها القرآن

---

(1) الكتاب المقدس، سفر تثنية الاشتراع 14/ 3 ـ 8، سفر الأحبار 11/ 1 ـ 8.
(2) سورة الأنعام، آية: 146.



عقوبة من الله على اليهود ظهرت في التوراة أنها أمر إلهي مفيد.

ورد في الكتاب المقدس: «وكلم الرَّبُّ موسى قائلاً: خاطب بني إسرائيل وقل لهم: كل شحم من بقر أو ظأن أو معز لا تأكلوه، وشحم الميتة يستعمل في كلِّ عمل ولكن لا تأكلوه. من أكل شحماً من البهيمة التي يُقرَّبُ مِنْها ذبيحة بالنَّار للرَّبِّ يفصل ذلك الإنسان الذي أكله من شعبه. وكل دم لا تأكلوه في جميع مساكنكم من الطَّير والبهائم، وأي إنسان أكل شيئاً من الدَّم، يفصل ذلك الإنسان من شعبه»[1].

جاء في قاموس الكتاب المقدس حول علة تحريم الشَّحم: «يظهر أن هذا القانون أصبح غير نافذ بالنِّسبة للبهائم من البَقر والغنم التي تُذبح للأكل، نظراً لبعد أماكن إقامة الشَّعب (بني إسرائيل) عن المذبح، ولعلَّ الفكرة يقصد ب ها إنكار الذَّات وتقديم أحسن شيء ليهوه، على أن كلمة الشَّحم استخدمت في الكتاب المقدس بمعنى الوفرة والرَّخاء»[2]. وهنا نحن أمام التَّحريم بدافع التَّقديس، فما هو للرَّبْ يحرم على البَشر، أو للحث على الزُّهد والتَّواضع في الطَّعام.

---

(1) العهد القديم، سفر الأحبار 7/ 22 ـ 25.

(2) قاموس الكتاب المقدس، ص 508.



وردت إشارة صريحة في الكتاب المقدس إلى تحريم ما يتعلق بالكلب والنَّهي عن الانتفاع بثمنه في النُّذور. وقيل إنها إشارة إلى الإنسان المأبون: «لا تدخل بيت الرَّبِّ إلهك هدية زانية، ولا ثمن كلب في نذر ما، لأنهما كليهما قبيحة عند الرَّبِّ إلهك»[1]. وفي الإسلام ورد في كتب الحديث النَّبوي: «**حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ رَأَيْتُ أَبِي اشْتَرَى عَبْدًا حَجَّامًا فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَثَمَنِ الدَّمِ وَنَهَى عَنْ الْوَاشِمَةِ وَالْمَوْشُومَةِ وَآكِلِ الرِّبَا وَمُوكِلِهِ وَلَعَنَ الْمُصَوِّرَ**»[2].

غير أن هذا الإجراء والتَّشبيه لا يتناسب مع طبائع الكلاب، فالمعروف أنه من أقدم الحيوانات المدجنة، وأقربها إلى الإنسان، وقد جسد بعض آلهته على صورته. ولعل في وفائه المطلق لصاحبه ودوره في الصَّيد والقنص والحراسة عذراً مقبولاً لتحريم ذبحه. يضاف إلى ذلك كونه من ذوات المخالب وأكلة اللُّحوم. وتشبيه المأبونين به يعني رجسه وتحريم دخوله المعبد، ثم الاستنجاس من لمسه، على الرَّغم من استخدامه في حراسة ذلك المعبد. ويعود ذلك إلى تجريد القانون الدِّيني من أسبابه

---

(1) العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع 23/ 19. تشير كلمة الكلب في الكتاب المقدس إلى المأبون، وهو الرجل الذي يعرض نفسه للزنى.

(2) الكتب السِّتة، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب موكل الرِّبا، ص 163 حديث رقم: 2086.



المادية ليصبح أمراً إلهياً مقدساً. سيأتي الحديث عنه في فصل منفرد.

ورد في التَّوراة حول لحوم حيوان الماء والطَّير: «هذا ما تأكلونه من جميع ما في الماء: كل ما له زعانف وحَراشف فإياه تأكلون. وكل ليست له زعانف وحراشف فلا تأكلوه، إنه رجس لكم. وكل طائر طاهر فكلوه. وهذا مالا تأكلونه مِنّه: العقاب وكاسر العظام والصَّقر والحداة الحمراء والحداة السَّوداء والحداء بأصنافها وجميع الغربان بأصنافها والنَّعامة والخبل وزمج الماء واليَّاشق بأصنافه والبُّومة الصَّماء وأبو المِنْجل والبجعة والرَّخمة والغاقة واللقلق ومالك الحزين بأصنافه والبُّوم والشَّاهين والقوق والرَّخم والهدهد والخفاش. وكل الحشرات المجنحة هي نجسة فلا تؤكل. وكل طائر طاهر فكلوه»[1].

وردت شروح هذه المحرمات في «تفسير سفر الأحبار» بما له علاقة بطبائع الحيوان واقتران ذلك بسلوك الإنسان. فعلى سبيل المثال: إن ميزة الاجترار لدى الحيوان تعني صلاة وقراءة كلَّ حين. كذلك تفسر نجاسة عديم القشور أو الفلوس من الأسماك بالقول: «الذي ليس له أجنحة (زعانف) وقشور منها فهو نجس، لأن الذي أجنحته وقشوره طاهرة فليست أوساخه كامِنة فيه،

(1) العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع 19/ 9 ـ 19.



لكونها قد ظهرت قشوراً وأجنحة. والذي لا أجنحة له ولاقشور فأوساخه كامنة فيه، وهذا يشبه من لا ينقي ذاته كل حين بالاعتراف والتَّوبة من خطيئة كامنة داخله»[1]. وعلى هذا المنوال فسرت المحرمات الأُخر، بما يتصل بطهارة الإنسان وإيمانه.

تتسع دائرة محرمات الحيوان عند الصَّابئة المنْدائية إلى الإناث. جاء في كتابهم المقدس: «لا تأكلوا من الحيوانات دمها. ولا تتناولوا من الحيوان الميت لحمه. ولا تأخذوا من لحم الأنثى الحامل، ولا النَّاقص طعماً لكم. ولا من لحم الأنثى التي ولدت وأصبحت أمَّاً. ولا تأكلوا لحم الحيوان الذي كان فريسة لحيوان وحشي. إنما امضغوا لحم الحيوانات التي تقتات على أثمار المياه. كل جزء من النُّور يعود إلى كُله، وكل قسم من الظَّلام يضاف إلى جَمعه. كذلك لا تأكلوا من الحيوانات إلا ما ذُبح مِنْها واحتز عنقه بالحديد»[2]. يأتي عذر المندائيين في التَّحريم من تقديس الحياة، وما صلة الأنثى بتجديدها، وبما يتصل بالماء الحي ماء الأنهار.

خلاف اليهودية والمِنْدائية ألغت المسيحية المحرمات السَّابقة كافة، مكتفية بتحريم ما ذبح لوثن والمخنوق. ظهر ذلك في مكملات العهد الجديد من أعمال الرُّسل والرَّسائل. فالأناجيل

(1) الشرياني، تفسير الأحبار، ص 52.

(2) الكنزاربا، القسم اليمين، الكتاب الثاني، القسم الأول، ص37.



الأربعة لم تذكر شيئاً من ذلك، فباعتبار التُّوراة عهداً قديماً والإنجيل عهداً جديداً نُسخ ما في القديم بورود الجديد من المعاملات والعبادات. ورد في «أعمال الرُّسل»: «اجتناب ذبائح الأصنام والدَّم والميتة والزِّنى، فإذا احترستم مِنْها تُحسنون عملاً، عفاكم الله»(1)، و«أن اجتنبوا نجاسة الأصنام والزِّنى والميتة والدَّم»(2).

جاء نسخ تعليمات العهد القديم وإباحة اللُّحوم في الآتي: «فرأى السَّماءَ مفتوحةً ووعاء كسماط عظيم نازلاً يتدلى إلى الأرض بأطرافه الأربعة، وكان فيه من جميع ذوات الأربع وزحافات الأرض وطيور السَّماء. وإذا صوت يقول له: قم يا بطرس فاذبح وكُلْ، فقال بطرس: حاشا لي ياربُّ لم آكل قط نجساً أو دنساً، فعاد إليه صوت فقال ثانياً: ما طهره الله لا تنجسه أنت. وحدث ذلك ثلاث مرات. ثم رفع الوعاء من وقته إلى السَّماء»(3). بمعنى أن كلَّ شيء مباح. هناك نصوص أُخر تضمَّنها «العهد لجديد» تبين الموقف المسيحي من لحوم الحيوان، ووردت في رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس.

أما ما حرمته المسيحية إضافة إلى الميتة والدَّم وما أُهل به

(1) الكتاب المقدس، العهد الجديد، أعمال الرُّسل 15/ 29.

(2) المصدر نفسه 23.

(3) المصدر نفسه 10/ 11 ـ 16.



لغير الله، فهو الآتي: «ليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الإنسان»[1]. لأن ما يدخل الفم ضرره على الذَّات، لكن ما يخرج مِنْه من طعام أو كلام مؤذٍ، ضرره يعم. أشار الحديث الرَّسولي التَّالي إلى إيمان المسيحية بأن الأصل في الأشياء الإباحة ثم يأتي التَّحريم لأسباب، مثلما هو في الفقه الإسلامي. قال بولس: «كلُّ شيء حلال، ولكن ليس كلُّ شيء بنافع. كل شيء حلال، ولكن ليس كلُّ شيء يَبني»[2].

تراعي المسيحية مشاعر النَّاس، فتوصي ألا يُشعر المسيحي أهل الأديان الأُخر بنجاسة طعامهم. إنه إشعار مؤذي وحرامه أكثر من تناول الطَّعام المحرم نفسه وضرره أعم وأشمل، ورد في الحديث الرَّسولي: «كلوا من اللَّحم كل ما يُباع في السُّوق، ولا تسألوا عن شيءٍ مراعاة للضَّمير، لأن للرَّبُ الأرض وكل ما فيها. إن دعاكم غير مؤمِنٍ ورغبتم في تلبية دعوته فكلوا كل ما يقدم لكم، ولا تسألوا عن شيءٍ مُراعاة للضَّمير. ولكن إن قال لكم: هذه ذبيحة للآلهة فلا تأكلوا مِنْها لأجل من أخبركم ومراعاة للضَّمير»[3].

كما تتناغم تلك الوصية المقدسة عند أهلها مع وصية الإمام أبي حنيفة النُّعمان (ت 150 هـ)، التي يوصي بها أحد تلامذته، وهو

---

(1) المصدر نفسه، إنجيل متي 15/ 11.
(2) المصدر نفسه، رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنس 10/ 23 ـ 30.
(3) المصدر نفسه.



يتركه ذاهباً إلى البَصرة بعد إتمام دراسته على يده: «عاشر أهل الأديان بمعاشرتهم»[1]. للأسف لم يلتزم بابوات وقساوسة القرون الوسطى بشيء من هذا الانفتاح، فمحاكم التَّفتيش جعلت حكم الإعدام على المرتد أو المخالف للكنيسة حكماً إيمانياً. لقد سادت العالم المسيحي آنذاك فترة إرهاب لا مثيل لها، لم يتعاف مِنْها الأوروبيون إلا بعد فصل الدِّين عن الدَّولة، وكذلك لم يرتق أتباع أبي جنيفة المتأخرين إلى مستوى تلك الكلمات المقدسة أيضاً.

اختزل القرآن محرمات اليهودية والمِنْدائية إلى تحريم الميتة والدَّم ولحم الخنزير، وما يتعلق بالمخنوقة والنَّطيحة وذات العيب البدني من الذَّبائح. بينما اتسعت دائرة الفقه لتضم محرمات أُخر عند مذاهب دون مذاهب. وجاءت الآية ناسخة لكلِّ محرمات ما قبل الإسلام، إلا الثَّلاثة المقطوع بها: الميتة والدَّم ولحم الخنزير. قال: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا ۚ كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾[2].

(1) المكي، مناقب أبي حنيفة 1 ص367.

(2) سورة الأنعام، آية: 142 ـ 144.



قال ابن كثير في تفسيره: «هَذَا بَيَان لِجَهْلِ الْعَرَب قَبْل الْإِسْلَام فِي مَا كَانُوا حَرَّمُوا من الأَنْعَام؛ وَجَعَلُوهَا أَجْزَاء وَأَنْوَاعًا بِحِيرَةً وَسَائِبَةً وَوَصِيلَةً وَحَامًا وَغَيْر ذَلِكَ من الأَنْوَاع؛ الَّتِي اِبْتَدَعُوهَا فِي الأَنْعَام وَالزُّرُوع وَالثِّمَار، فَبَيَّنَ تَعَالَى أَنَّهُ أَنْشَأَ جَنَّات مَعْرُوشَات وَغَيْر مَعْرُوشَات، وَأَنَّهُ أَنْشَأَ من الأَنْعَام حَمُولَة وَفُرُشًا. ثُمَّ بَيَّنَ أَصْنَاف الأَنْعَام إلى غَنَم وَهُوَ بَيَاض وَهُوَ الضَّأْن، وَسَوَاد وَهُوَ الْمَعْز ذَكَرَهُ وَأُنْثَاهُ، وَإِلَى إِبِل ذُكُورهَا وَإِنَاثهَا وَبَقَر كَذَلِكَ، وَأَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يُحَرِّم شَيْئًا من ذَلِكَ وَلَا شَيْئًا من أَوْلَادهَا، بَلْ كُلّهَا مَخْلُوقَة لِبَنِي آدَم أَكْلًا وَرُكُوبًا وَحَمُولَة وَحَلْبًا»[1].

ورد تحريم الخنزير في أربعة آيات صريحة مِنْــها: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]. فـي هـذه الآيـة ألغى الإسلام أيضاً محرمات العرب السّابقة لإناث الضّان والماعز وغيرها، مثلما هي محرمة عند الصّابئة المندائية، لكن ماذا عن الخمر أو النّبيذ، الذي اختلف فيه الفقهاء!

(1) ابن كثير، التفسير، على موقع الإسلام الدّعوي والإرشادي، تفاسير وتراجم القرآن: http//quran.alislam.com

(2) سورة الأنعام، آية: 145.



صحيح أنه ورد اجتناب شديد، وابتعاد لكن لم وضعه ضمن المحرمات الثَّلاثة القطعية، جعله موضوع نقاش وجدل، خاصة هنا يأتي الطَّاعم بمعنى الشَّارب أيضاً فالدَّم مشروب لا مأكول! أشار الإمام الشَّافعي إلى احتمال من يحتمل إلغاء كلْ محرم ماعدا الثلاثة عندما قال: «فاحتملت الآية معنين: أحدهما: أن لا يُحرم عن طاعمٍ أبداً إلا ما استثنى الله»[1]. فتفسير «دَمًا مَسْفُوحًا»: سائلاً مُهراقاً[2]. و«سائلاً بخلاف غيره كالكبد والطِّحال»[3]. فما حرم القرآن من غير ذلك كالمختنقة والمتردية والموقوذة من الأنعام كان في هذه الآية قد جمعها في الميتة[4]. ورأي يقول: «إنه سبحانه خصَّ هذه الأشياء بالتَّحريم تعظيماً لحرمتها، وبيَّن تحريم ماعداها في مواضع أُخر إما بنص القرآن، وإما بوحي غير القرآن»[5].

كذلك تفسر الآية: ﴿وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾[6] أن التَّحريم الإسلامي للخنزير جاء لعلة المسخ، كونه بشراً ممسوخاً، فالأساس هو العقوبة وتحريم لحم البشر لكرامة جنسه، لأن الله

---

(1) الشَّافعي، الرِّسالة، ص 206.

(2) مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، ص 84.

(3) الجلالين، تفسير الجلالين، ص 173.

(4) الطَّبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 3 ـ 4 ص 583.

(5) المصدر نفسه.

(6) سورة المائدة، آية: 60.



خلقه على صورته، كما ورد في «التوراة»: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»[1].

وورد في الحديث النَّبوي، قال: «**خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ من الْمَلاَئِكَةِ جُلُوسٌ فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلاَمُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ من يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ**»[2].

ويعلل الجاحظ التَّصريح بتحريم الخنزير دون القِرد رغم الاعتقاد بمسخه أيضاً بالقول: «زعم ناس أن العرب لم تكن تأكل القرود، وكان من تنصر من كبار القبائل وملوكها يأكل الخنزير»[3].

وقال في السِّياق نفسه: «علم النَّاس كيف استطابة أكل لحوم الخنزير، وأكل خنازيرها، وكيف كانت الأكاسرة والقياصرة يقدمونها ويفضلونها. ولولا التَّعبد لجرى عندنا مجراه عند غيرنا، وقد علم النَّاس كيف استطابة أكل الجري لأذنابها»[4]. هذا ولا أثر في القرآن والحديث وكتب التفسير ما يشير إلى تحريم لحم الخنزير لسبب صحي بل لأنه من الممسوخات.

---

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سِفر التَّكوين1/ 27.

(2) الكتب السِّتة، صحيح البُخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السَّلام، ص 524 حديث رقم: 6227.

(3) الجاحظ، كتاب الحيوان 4 ص 41.

(4) المصدر نفسه، 1 ص 234.



ومِنْ غير ما حرمه القرآن حرم الفقه الإسلامي العديد من اللُّحوم، بالاستناد إلى سنة نبوية أو قياس على المسوخ من الحيوان، يأتي في مقدمتها لحم الكلب. واختلاف المذاهب في نجاسة وطهارة شعره، كما هو الموقف من جسم الخنزير. كانت مرجعية هذا التَّحريم أحاديث نبوية مِنْها: «لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةُ تَمَاثِيلَ»[1].

بينما ورد نص قرآني يؤكد إباحة وتفضيل ما تصيده الكلاب على صيد الكواسر من الطُّيور. جاء في الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[2].

كذلك روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر حديثاً للنَّبي قال: «**خَمْسٌ من الدَّوَابِّ لا حرج على من قَتَلهنَّ: الْغُرَابُ وَالْحِدَأ والفأرة وَالْعَقْرَبُ وَالْكَلْبُ الْعقُورُ**»[3]. وروى ابن ماجة عن عائشة حديثاً آخر يقول: «**إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْحَيَّةُ فَاسِقَةٌ وَالْعَقْرَبُ فَاسِقَةٌ وَالْفَأْرَةُ فَاسِقَةٌ وَالْغُرَابُ فَاسِقٌ**»[4]. ومعلوم أن الفسق يوجب التَّحريم

---

(1) الكتب السّتة، جامع التِّرمذي، كتاب الأدب، باب ماجاء أن الملائكة لا تدخل بيتاً، ص 1933 حديث رقم: 2804.

(2) سورة المائدة، آية: 4.

(3) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، ص 143 رقم الحديث: 1828.

(4) الهندي، كنز العمال 15 ص41 رقم الحديث: 39992.



عملياً. وظهر تحريم سمك الجري في الفقه الجعفري، أسوة بالسّمك الذي لا قشور أو فلوس له[1]، والطَّير الذي يصف جناحيه عند الطَّيران غالبا، أو ما كان صفيفه أكثر من دفيفه[2]، ويحرم أكل الطَّاووس والخفاش وكل ما له مخلب، وتحريم أكل الأرنب وجميع الحشرات[3]. ومِنّ أغلب مبررات هذا التَّحريم هو المسخ أيضاً، وهي لحوم محرمة عند اليهودية نفسها. على أية حال، يفسر بعض الفقهاء علَّة التحريم المرتبطة بالقصد التَّالي: «لكي لا ينتفع بها، ولا يستخف بعقوبته»[4].

كذلك حرمت المذاهب السُّنِّية: من الطَّير كلُّ ذي مخلب، يدخل في دائرته: الصَّقر والباز والنِّسر وغيره من ذوات المخالب الجوارح[5]. ومِن المحرمات أيضاً: طير الهدهد والخطاف والخفاش والوطواط والغراب، فيه سواد وبياض، ويُسمى بالعقعق. وحرمت الحيوانات المفترسة: الأسد والنَّمر والذِّئب والدُّب والفيل والقرد وابن آوى والهرة[6]. وحُرم: العقرب والثُّعبان والفأرة والضَّفدع والنمل. وحرمت: السّلاحف البرية والبحرية منها، والتِّمساح[7].

---

(1) القزويني، الشِّيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص 197.
(2) المصدر نفسه، ص 198.
(3) المصدر نفسه، 197.
(4) الطبرسي، مستدرك الوسائل 16 ص 164.
(5) الجزري، الفقه على المذاهب الأربعة، كتاب الحظر والإباحة، ص 1.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه، ص 2 ـ 3.



هذا ما فصله عبد الرَّحمن الجزري، لكن حسب ماورد في حواشي الكتاب، هناك استثناءات واختلافات بين المذاهب في ما ورد من تحريمات. تذكر المالكية مثلاً أجازوا تناول لحم الباز والنَّسر، ولحوم الحيوانات المفترسة على الكراهة، واحلوا أكل لحم الهدهد والخطاف مع الكراهة أيضاً، وأحلوا تناول لحم السُّلحفاة البحرية[1].

يذكر صاحب «مستدرك الوسائل»: أن بشراً مسخوا إلى قِردة لأنهم اصطادوا الحيتان في السَّبت على عهد داود. مُسخ آخرون إلى خنازير، بسبب كفرهم بمائدة السَّماء التي نزلت على عيسى ابن مريم (أنظر إلى محتويات هذه المائدة أعلاه تجمع من كل ذوات الأربعة بما فيها الخنازير والكلاب، فكيف يمسخ الله من كفر بهذه المائدة عقوبة؟).

كان العقرب رجلاً يسعى بين النَّاس بالنَّميمة، وسمك الجري تاجراً بخس النَّاس في المكيال والميزان، والفيل شاباً جميلا ينكح البهائم من البَقر والغنم، والدعموص رجلاً إذا جامع النِّساء لم يغتسل من الجنابة، فجعل قراره في الماء إلى يوم القيامة، والدُّب رجلاً يقطع الطريق ولا يرحم الغريب، والضب رجلاً من الأعراب يضل السَّائلين عن الطَّريق، والقنفذ إعرابيا

(1) المصدر نفسه، الحاشية، ص 1 ـ 4.



يغلق الباب بوجه الضُيوف، والعنكبوت امرأة خائنة لبعلها. ومِن المفارقة بمكان أن يكون أصل العنكبوت امرأة فاسدة وخائنة وهو الذي أمره الله أن ينسج على باب غار حراء خيوطه لإبعاد المشركين عن النَّبي محمد، مثلما ورد في الرِّواية!

هكذا، حسب تلك المعتقدات، ينحدر عالم الحيوان من الإنسان وليس العكس فالحيوانات جميعاً كانت بشراً مسخت عقوبة لمخالفة الشَّرائع والأعراف. فمنْ يدري لعلَّ هناك من سيواجه نظرية داروين «أصل الأنواع» بنظرية أصل المسوخ. وبدلاً من أن يكون الإنسان آخر تدرج في جنس الحيوان، حسب إخوان الصَّفا وابن خلدون وداروين، يصبح حسب فكرة المسخ هو أول التَّدرج وأصل الحيوان!!

يرد الجاحظ على هذه المعتقدات بالقول: «لو إنكم حملتم حكم جميع الهداهد على حكم هدهد سليمان، وجميع الغربان على حكم غراب نوح، وجميع الحمام على حكم حمامة السَّفينة، وجميع الذُئاب على حكم ذئب أهيان بن أوس، وجميع الحمير على حكم حمار عزير لكان ذلك حكماً مردوداً»[1].

أوجد التَّحول في العبادة تفسيرات جديدة ومناسبة لتحريم لحوم الطَّواطم والمسوخ فعلى سبيل المثال، فسر تحريم لحم

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 1ص 297.



الخنزير لدى الرُّومان بأنه نتيجة لقتل الخنزير لأحد آلهتم العظام (آتيس). بينما فسره الأغريق لأنه قاتل الإله (أدونيس)، «يموت آتيس نفس الميتة التي سبقه إليها أدونيس، إذ يفترسه الخنزير البري، فامتنع عباد آتيس، شأنهم في ذلك شأن عباد أدونيس، عن أكل لحم الخنزير»[1].

بينما يتحول مبرر هذا التَّحريم عند اليهود إلى علة عدم الاجترار: «أنه ذو ظفر مشقوق ولكنه لا يجتر، فهو رجس لكم» يعتبر نجس الذَّات، لأنه لا يسبح لرَّبه! ورغم عدم التحريم بسبب العامل الصِّحي في كتب التَّفاسير والفقه، وما أشارت إليه آيات التَّحريم، إلاّ أن السَّبب الصِّحي شاع بين المسلمين كي يبدو أكثر عقلانية. مع أن للحوم البَقر وغيرها من المواشي أضراراً مشابهةً، ومؤخراً أصيبت بالطَّاعون والطُّيور بالانفلونزا، فيا ترى هل سيعلن تحريم لحومها، لغرض صحي؟!

على العموم، يعتبر الإسلام الخنزير، كما في اليهودية، «نجس الذَّات»[2]، بينما تختلف المذاهب الإسلامية حول الانتفاع بشعره، ففقهاء مثل مالك وأبي حنيفة وابن تيمية حكموا بطهارته، بينما حكم آخرون مثل الشَّافعي وأتباعه بنجاسته[3]. ويعتبر عند

---

(1) السواح، لغز عشتار، ص 336.

(2) مساهل، تحريم الخنزير في الإسلام، ص 7.

(3) ابن تيمية، مجموعة فتاوي ابن تيمية 21 ص 616.



المذهب الشِّيعي، بكامل هيئته من «النَّجاسات»[1].

كان الخنزير من النَّجاسة عند المسلمين، وقبلهم اليهود، أن يرد قتله في الأحاديث المبشرة بالمهدي والمسيح المنتظرين، كمظهر من مظاهر آخر الزَّمان وقيام دولة العدل. جاء في الحديث: «**قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ**»[2].

يشرح ابن قيم الجوزية الحديث بالعبارة: «النَّصارى تنتظر المسيح عيسى ابن مريم ولا ريب في نزوله. ولكن إذا نزل كسر الصليب، وقتل الخنزير، وأباد الملل كلها سوى ملة الإسلام»[3]. غير أن أغلب الأديان ترجو البقاء لها وحدها، فلدى الصابئة المندائيين واليهود والمسيحيين والبوذيين مثل هذا التصميم. وعجيب أمرنا أن نرغب بموسى وعيسى ولا نرغب بقومهما، وأن نعترف بسماوية كتابيهما، التوراة والإنجيل وصحف الأديان الأخرى، ونقول بتحريفها، ومِنْ يقدر على تحريف كلمات قالها أو

(1) الخوئي، المسائل المِنْتخبة، ص 65. السيستاني، المسائل المُنْتخبة، ص80.

(2) الكتب السِّتة، صحيح البخاري، كتب البيوع، باب قتل الخنزير، ص 171 رقم الحديث: 2222.

(3) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص 143.



خطها الله! يطول الحديث عن الطعام حلاله وحرامه، وأحكامه عموماً فمثلما تعددت الأديان والمذاهب تعدد المباح واللامباح فيه، ليس فقط لذات الطَّعام إنما لذات طابخه ومالكه، إن كان مؤمناً أو ملحداً.

مِن الحيوان ما يحذر من إيذائه أو قتله، لأنه يحظى بمنزلة خاصة ترتبط بطبيعة الحيوان وعدم ضرره. وردت مثل هذه المعتقدات الشَّعبية في المؤلفات التَّاريخية كهوامش على القصص الدِّينية الأصلية بشأن الخليقة والتَّكوين. فامتناع النَّاس عن إيذاء طائر الخطاف، الذَّي يبني عشه بعناية فائقة من الطِّين في سقوف البيوت ارتبط بحكايات عديدة مِنْها: «أن آدم لما أخرج من الجنة، أشتكى إلى الله تعالى الوحشة، فآنسه الله تعالى بالخطاف وألزمها البيوت، فهي لا تفارق بني آدم أنسالهم»[1]، ولذلك يسميه البعض بعصفور الجنَّة.

يذكر الدَّميري نقلا عن رسالة القشيري في المحبة حكاية أو خرافة طريفة: أن خطافاً راود خطافة تحت قبة سليمان، فامتنعت مِنْه، فقال لها: أتمتنعين عليّ! ولو شئت لقلبت القبة على سليمان! فسمعه سليمان فدعاه وقال له: «ما حملك على ما قلت؟ فقال يا نبي الله العشاق لا يؤاخذون بأقوالهم»[2].

(1) الدميري، حياة الحيوان الكبرى 1 ص 418.
(2) المصدر نفسه.



يلتفت القطب الرَّاوندي صاحب «لب اللُّباب» إلى طبيعة الخطاف غير المؤذية كائتمانه من دون الطُّيور على ما يزرع الإنسان، فلما أمر الله بالزِّراعة قال الخطاف: «إني لا أكل مما يزرعون»[1]. يمكن اعتبار ذلك مبرراً مقبولا لكل الحكايات التي حاولت بطريقتها تفسير تقدير النَّاس لهذا الطَّير، الذي ينسب في بعض المناطق من العراق إلى علاقة الخطاف بالإمام علي بن أبي طالب، ولهذا يشار إلى مفرده هناك بـ (العلوية).

يلتزم النَّاس محرمات أُخر على شاكلة تحريم قتل أو إيذاء الخطاف، كالتَّخويف من قتل العظايا، لأنها كائنات غير مؤذية ومفيدة في آن واحد. يعتقد النَّاس أن إيذاءها يجلب المتاعب، كيف لا وهي مطايا الجن؟ ما زال العراقيون يعرفون بعض هذه الحيوانات بحصين (تصغير حصان) إبليس، يشبه هذا الاعتقاد تماماً اعتقاداً عربياً قديماً مفاده: «أن الظِّباء ماشية الجن»[2].

لقد فسرت العرب حركة هذه العظايا السَّريعة بالتَّالي: «إن السُّموم لما فرقت على الحيوانات حتى نفذ السم، وأخذ كل حيوان قسطا مِنْه على قدر السَّبق إليه، فلم يكن لها فيه نصيب، ومِنْ طبعها أنها تمشي مشياً سريعاً أو تخطف خطفاً ثم تقف

(1) الطبرسي، مستدرك الوسائل 16 ص 120.

(2) الآلوسي، بلوغ الأرب 1 ص 360.



وتواصل. ويقال إن ذلك لما يعرض لها من التَّذكر والأسف على ما فاتها من الشَّم»[1].

على خلاف ما أشيع بين النَّاس من تَّفسيرات خرافية، وتداولوها عبر الأجيال، من تشبيه حركة هذه الحيوانات الخاطفة بما تخيلوه حول الجن، فسرها أهل الفكر العقلي من المعتزلة بالتَّوهم في وحشة الخلوات. قال إبراهيم النَّظام معللاً توهم رؤية الجن بالقول: «إن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش، عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن النَّاس استوحش، ولا سيما من قلة الاشتغال والوحدة»[2]. وهناك نعيد ما جعلناه في كتاب آخر: «من بركةِ المعتزلةِ أنَّ صبيانَهم لا يخافونَ الجنَّ»[3].

فالجن وفق التَّصور الدِّيني أمم شتى يعنون بالأشياء والتَّنظيم الاجتماعي، شأنهم شأن البَّشر، والإنسان لا يمكنه التَّخيل بعيداً عما بين يديه من الملموسات، لذا تصور الجن على هيئة قبائل ورؤساء وزنادقة ومؤمِنين وصالحين وطالحين، سيأتي حديث طويل حول هذا الموضوع في فصل «إبليس والمجانين» من فصول كتاب آخر.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) أمين، ضحى الإسلام 3 ص 115.

(3) التنوخي، نشوار المحاضرة 2 ص 342.



انطلق الإنسان من بيئته في تصوير عالم الملائكة طبقات أيضاً، على غرار مقدسه الحيواني، واضعا نفسه في أعلى السّلم، أي الطبقة السّابعة. جاء في «عجائب المخلوقات»: الطبقة الأولى من ملائكة السّماء كانت على صورة البَقر، والثّانية على صورة العقبان، والثّالثة على صورة النُّسور، والرّابعة على صورة الخيل. وكان الملائكة الذّين يحملون العرش على صور: «آدمي وبقر ونسر وأسد»[1].

بما أن الملائكة تقطن السّماء فلا بد أن تكون لها أجنحة تطير فيها في هذا الفضاء الشّاسع، ورد في الآية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. ذلك الفّضاء اللامحدود، الذّي لا تغطيه سعة الدّهر كاملة. ولله در بصير المعرة لما وصف فأحسن وصفاً لهذه الكونية:

ولو طارَ جبريلٌ بقيةَ عمره
عن الدَّهرِ ما اسطاعَ الخروجَ من الدَّهرِ
وقد زعموا الأفلاك يدركها البِلى
فإن كان حقاً، فالنَّجاسة كالطُّهرِ[3]

---

(1) القزويني، عجائب المخلوقات، ص 309 ـ 311.

(2) سورة فاطر، آية: 1.

(3) المعري، ديوان لزُوم ما لا يلزم 1 ص 402.



كذلك جعلها الإنسان طبقات على صور حيواناته، مِنْها القوي الطَّائر كالنْسر والعقاب، والسَّريع المهيب كالخيل، التي ورد فيها قــرآن: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ﴾[1]. ويصف الدْميري منزلة الخيل الأسطورية بقوله: «لما أراد الله أن يخلق الخيل قال لريح الجنوب: إني خالق مِنْكِ خلقا أجعله عزاً لأوليائي ومذلة لأعدائي، وجمالاً لأهل طاعتي، فقالت: اخلق يا رب فقبض مِنْها قبضة فخلق مِنْها فرساً كُميتاً»[2].

مِن الحيوان ما قُدس لدوره الفاصل في معاش الإنسان، ففي البْيئة الزْراعية تبرز البَقرة للفلاحة والغذاء، مثلتها مجتمعات عديدة بصور الآلهة المعبودة، والمسلمون تخيلوا الطبقة الأولى من الملائكة على صورتها أيضاً، وما زالت تقدس بالهند. ويوجز لنا دعاء المهاتما غاندي عرفان الهندوس لها: «أيتها البَقرة المقدسة، لك التمجيد والدعاء في كل مظهر تظهرين به، أنثى تدرين اللبن في الفجر وعند الغسق أو عجلاً صغيراً، أو ثوراً كبيراً، فليعد لك مكاناً واسعاً نظيفاً يليق بك، وماءً نقياً تشربينه، لعلك تتنعمين هنا بالسَّعادة»[3].

---

(1) سورة الأنفال، آية: 60.

(2) الدميري، حياة الحيوان الكبرى 1ص 441.

(3) الصانع، لحوم الهدي والأضاحي، ص21، عن أحمد شلبي، مقارنة بين الأديان.



ويبرز العجل المقدس عند السَّامريين، وقبلهم تظهر البَقرة، عند المصريين، طوطماً يعرف بـ «الأم العظيمة»[1]، وهي (نوت) المصرية، التي ترمز إلى قبة السَّماء عندما كانت تصور في هيئة بقرة كاملة، فرمز لها بصورة رأس البَقرة، أو قرون على شكل هلال.

وبدافع تقديس الأمومة ربط الإنسان في البيئة الزِّراعية، على وجه الخصوص، «رمزياً بين قرون البَقر وقرني الهلال وصور خياله الأم الكبرى على هيئة بقرة سماوية يرسم قرناها هلالاً في السماء»[2] سمواً ورفعةً. كذلك اعتقد الفُرس القدماء في البَقر: «أن الإله الثَّور قد أودع بذوره المخصبة في القمر»[3]. وأبدع الآشوريون الثَّور المجنح، الذي اجتمع فيه وجه الرَّجل وهيئة الأسد وأجنحة النَّسر وقوائم الثَّور[4].

قال أمية بن الصَّلت (ت 624 ميلادية) في أجنحة الملائكة:

ملائكةٌ أقدامهم تحت عرشه

بكفيه لولا الله كلوا وبلدوا

ومنهم مُلِفٌ في الجناحين رأسه

يكاد لذكرى رَبِّهِ يَتفَصَّدُ[5]

---

(1) المصدر نفسه، فراس السواح، لغز عشتار، ص 70.

(2) السواح، لغز عشتار، ص 70.

(3) المصدر نفسه، ص 84.

(4) القمْنِي، أسطورة التراث، ص 67.

(5) شيخو، شُعراء النَّصرانية قبل الإسلام، ص 227.



ومنها ما قاله في الثَّور المجنح، وما نُقل عن النَّبي أنه قال: «صدق أُمية في قوله»:

زُحَلٌ وثورٌ تحت رِجْلِ يَمِينه
والنَّسْرُ للأُخرى وليث مرصدُ[1]

نقرأ قبل ذلك في صلاة سومرية ما نصه في شأن البَقر ومنزلتها المقدسة: «أيتها البَقرة البرية الجموح، أنت أعظم من كبير الآلهة آنو»[2].

واشتُق عربياً اسم البَقرة من فعلها في الأرض، ومِنْ ذلك دورها في الزُّراعة، أي بقرها بمعنى شقها. كذلك سميت أكبر السُّور القرآنية باسم البَقرة (286 آية). ورد في الحديث: «اكرموا البَقر فإنها لم ترفع رأسها إلى السَّماء، منْذ عبد العجل، حياء من الله». وحديث آخر: «اكرموا البَقر فإنها سيدة البهائم». ويفسر الإمام ابن قيم الجوزية فعل البَقرة هذا إلى الفطرة التي فطر الله عليها الكائنات[3].

---

(1) الأصفهاني، كتاب الأغاني 4 ص 101. وهي من قصيدة مطلها (المصدر نفسه، حاشية المحققين: إحسان عباس وبكر عباس وإبراهيم السعافين):
اعلم بأن الله ليس كصنعه صنعٌ ولا يحلي عليه ملحدُ

(2) السواح، لغز عشتار، ص 70.

(3) ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية، ص 212.



أما البيئة الصَّحراوية فخصت الجمل بتكريم يتناسب مع دوره في حياتها، فهو «سفينة الصحراء». ذكر الدُّميري أسباب التَّحريم اليهودي لتناول لحم الجمل ولبنه وشحمه: «أن ذلك كان من اجتهاد النَّبي يعقوب، والسَّبب في ذلك أنه كان يسكن البدو فاشتكى عرق النسا، فلم يجد شيئاً يؤلمه، إلا لحوم الإبل وألبانها، فلذلك حرمها»[1].

غير أن لليهود تفسيرهم الخاص، مفاده: أن الجمل حيوان غير مشقوق الحافر وذوات الحافر المتوحد رغم اجترارها ترمز إلى من «لا أخ عنده يظهر له غشه غير منْتفع بالاجترار والهذيذ بكلام الله»[2]، لهذا يكون رجساً. تجاوز الإسلام هذا التَّحريم، فالجمل بالنِّسبة لمكة وبطاحها وأهلها ليس كالخنزير لا أثر له في الحياة، فكيف يُعدُّ رجساً ما ركب ظهره النَّبي إلى تجارة وهجرة، وكانت ناقته مأمورة من الله[3]، والغزو لنشر الإسلام تم على ظهور الإبل. ناهيك من أن الجمل في الرُّؤيا عند العرب يشير إلى الحج، وكذلك النَّاقة في المنام تشير إلى الزَّواج من امرأة مخلصة. ومِنْ جانب آخر يقاس شرف العربي آنذاك بكثرة ما يمتلك من الجمال والنُّوق.

---

(1) الدميري، حياة الحيوان الكبرى 1، ص25.
(2) السرياني، تفسير سفر الأحبار، ص 52.
(3) ابن هشام، السيرة النَّبوية 2 ص 105.



وأكرم عرب الجزيرة النَّاقة التي تلد عشرة بطون، أو التي أوصلت راكبها بعد مشقة طريق طويل، فأطلقوا عليها اسم السَّائبة أو البحيرة. أي يحرم ذبحها واستخدامها وتترك مع مراعاتها بالأكل والشُّرب وفاءً وتقديراً. ثم ورد نص قرآني أبطل العمل بذلك التَّقليد، وغدت تستخدم وتذبح: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1]. ونصوص أُخر توحي بتكريم النَّاقة مِنْها: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2]. لكن ليس المعني جنس النُّوق، إنما ناقة بعينها، حتى لا يذهب البال إلى تحريم ذبحها لجنسها.

لموقع الإبل عند العرب جاء خلقها دليلاً على قدرة القادر، شأنها شأن رفع السَّمٰوات، ونصب الجبال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[3].

على أية حال، الصِّلة واردة بين التَّكريم القرآني للنَّاقة والمفهوم العربي للسَّائبة والبحيرة. تفسر قداسة النَّاقة المذكور في الآية بأنها كانت في أرض ثمود، ولدت من صخرة ملساء،

---

(1) سورة المائدة، آية: 103.

(2) سورة الأعراف، آية: 73.

(3) سورة الغاشية، آية: 17 ـ 20.



ولها يوم تشرب ماء الوادي كله، وتسقي بدله قبيلة ثمود اللَّبن. لقد ورد في القرآن تحذير من الإساءة لتلك النَّاقة: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا﴾[1]. وتكريماً لدور الأبل في حياة الجزيرة ورد في الحديث النَّبوي: «لا تسبوا الأبل فإن فيها رقوء الدم، ومهر الكريمة»[2].

ساعد المقدس الحيواني الإنسان على التَّوازن إزاء المخاوف، التي تحيط به من كل جانب، في عصر العراء والكهوف، موفراً له الاطمئنان في لحظة الخطر، فعند الحاجة يمطره مدحاً ويفيض عليه بالنُّذور. ما ربحه الحيوان من هذا التَّقديس هو تحريم لحمه، الذي يفضي إلى عدم قتله، وبسلطة الضَّمير الدِّيني يكون هذا التَّحريم أقوى من أي قانون وضعي يقصد حماية الحيوان، لكن بتحول عجيب من التَّقديس إلى التَّدنيس. لكن الحماية كانت من نصيب بعض الحيوانات وحقها في الحياة دون غيرها.

بعد تقصي تعامل الإنسان مع الحيوان الطَّوطم والممسوخ ننتهي إلى القول: لكلٍّ دين تفسيره الواقعي أو الأسطوري لما حلل وحرم، والكلُّ يشيرون إلى معبود واحد مع اختلاف السُّبل. وليس هناك أقسى من التنجيس بالطعام!

---

(1) سورة الشَّمس، آية: 13 ـ 15.

(2) الدَّميري، حياة الحيوان الكبرى 1ص 23.





الباب الرَّابع

لصوصية الكتابة





لصوصية الكتابة

الفقهاء والسَّرقة الأَدبية

«مَنْ أخذ منهم معنى بلفظه فقد سرقه، ومَنْ أخذهُ ببعض لفظه فقد سلخه، ومَنْ أخذه عارياً وكساه من عنده لفظاً فهو أحق به ممَنْ أخذه منه»

الهمذاني، الألفاظ الكتابة

اعلاه كلمة في لصوصية الكتابة للكاتب الأديب عبد الرَّحمن بن عيسى الهمذاني (ت 320 هـ)، وهو من الكتاب المقلين، وعندما ألف كتابه قال فيه الوزير الصَّاحب بن عباد (ت 385 هـ): «لو أدركت عبد الرَّحمن بن عيسى، مصنف كتاب الألفاظ لأمرت بقطع يده». ولما سُئل عن السبب قال الصَّاحب: لأنه «جمع شذوذ العربية الجزلة في أوراق يسيرة، فأضاعها في أفواه صبيان المكاتب، ورفع عن المتأدبين تعب الدُّروس، والحفظ الكثير، والمطالعة الكثيرة الدَّائمة»[1]. ولصوص الكتابة هم صبيان

---

(1) الهمذاني، الألفاظ الكتابية، من مقدمة مصحح الكتاب مدرس البيان في كلية القديس يوسف، كتبها 1885.



المكاتب، وهم على حد تشخيص الهمذاني «مَنْ أخذ منهم معنى بلفظه فقد سرقه»[1]. أما «ومَنْ أخذهُ ببعض لفظه فقد سلخه» فهو سرقة مفضوحة، لكننا صببنا عنايتنا على الانتحال الحرفي لفظاً ومعناً.

كشفتُ أكثر من سرقة أدبية وعلمية، على صفحات جريدة «الشرق الأوسط»، منها كتب كاملة في الأديان والمذاهب، وعلى وجه الخصوص الأيزيدية والصابئة المندائيين. فدفعني ذلك إلى استفتاء فقهاء الدِّين، ومن مختلف المذاهب: علماء الأزهر، وآية الله خامنئي، وآية الله فضل الله، وغيرهم، ونشرت فتاويهم، التي وصلتني، ضمن مقال في جريدة الشرق الأوسط (العدد 9021 المؤرخ في 10 أغسطس 2033).

وقبلها نشرت مادة عن سرقة كتاب حول اليزيدية قام بها أكاديمي سوري، رئيساً لقسم أكاديمي، في الشرق الأوسط (العدد: 8302 والمؤرخ في 21 أغسطس 2001). ونشرت مادة عن سرقة كتاب حول الصابئة المندائيين، قام بها كاتب عراقي، في الشرق الأوسط أيضاً (العدد 8421 والمؤرخ في 18 ديسمبر 2001). ومادة في جريدة إيلاف (3 مايو 2004) فضحت سرقة بحث في الصابئة المندائيين أيضاً. وفي الجريدة ذاتها بينت أن

(1) المصدر نفسه، ص 9، ونسخة المطبعة الرّحمانية 1922 ص 8.



الدبلوماسي الإيراني علي دشتي ترجم إلى الفارسية بتصرف كتاب الرصافي «الشخصية المحمدية»، ولم يؤلف «٢٣ عاماً.. دراسة في السيرة النبوية المحمدية» (الشرق الأوسط، العدد 9703 المؤرخ في 22 ينوير 2005). وكتبت أيضاً مادة «القرصنة والتدليس في نشر الكتب»، عما يحصل بإيران من قرصنة طباعة الكتب العربية (الشرق الأوسط، العدد 9941 والمؤرخ في 15 فبراير 2006).

وكنت ناشدت رئيس إقليم كردستان العراق السيد مسعود البارزاني في مقالة نشرته على صفحات الرأي في الشرق الأوسط (العدد 10068 والمؤرخ في 22 يونيو 2006)، تساءلت فيه عن توزير أحد سُراق الحروف، حيث أصبح أحدهم وزيراً، وقيل لي إن الموظف الموكل بالإعلام أو إدارة مكتب رئاسة الإقليم لم يطلع الرئيس على المقال، تحت حجة هناك وزراء لهم باع في الفساد المالي فما قيمة سرقة الحروف! وعذر الموظف المعني بإدارة مكتب رئيس الإقليم لا يدرك خطورة هذه السَّرقة على العقول، وكيف يستهزء أولئك اللصوصيين من عقول النَّاس، فهذا النَّوع من اللُّصوية أخطر بكثير من لصوصية الدَّراهم، فإذا كانت الدراهم تخص الجيوب فالحروف تخص العقول.

وأتذكر دخلت في معارك كي أمنع أحد المتسترين بالعمامة والدين من نشر مواد منتحلة في المجال الثقافي، عندما كنت



أعمل محرراً في جريدة عراقية (2000 ـ 2003)، لكن هذا المعمم أخذ حزبه يناديه بالشيخ الدكتور، بتوجيه على ما يظهر من رئيس حزبه، الذي يرى أنه بحاجة إلى عمائم تقدمه للجمهور العراقي المغلوب على أمره وعقله، وهو لم يحصل على الشهادة المتوسطة، ويمتلك الآن معهداً يُعيد به تشكيل العقل العراقي فتأمل حجم الكارثة.

كان آخر المنتحلين راهب من كتابي «معتزلة البصرة وبغداد» (لندن: دار الحكمة 1997 الطبعة الأولى)، حيث ظهرت المقدمة كاملة في كتابه «المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر» (بيروت: مكتبتا السّائح والتّنوير، وتوزيع دار الفارابي 2010). وقد ترددت في الكتابة عن هذه الفضيحة لأني كنت أظن بالرَّاهب قاشا أنه سيملأ بعض الفراغ الذي تركه آباء وباحثين مسيحيين عراقيين كبار. كنت أظنه سيسد ثغرة مما تركه غياب الأب أنستاس الكرملي (ت 1947)، وكوركيس عواد (ت 1993)، والأب والوزير الكاتب يوسف غنيمة (ت 1950)، والباحث الفذ يعقوب سركيس (ت 1959) وغيرهم من كبار الباحثين والمحققين العراقيين المسيحيين منهم تحديداً!

وليس لنا مقابلة الأب الرَّاهب بالشيخ صاحب العِمامة البيضاء، الذي من سوء حظه، أنه حاول الشُّهرة عبر الكتابة والثَّقافة، أن أعثر أكثر من مرة به سارقاً. فالأول صاحب قلم ودأب على



البحث، وله سبعة وسبعون كتاباً والثامن والسبعون على ما يبدو هو الذَّي انتحل له المقدمة كاملةً، بمعنى أنه كان يجيد الكتابة على خلاف الشيخ، يصعب عليه تركيب الجمل من تلقاء نفسه، إلاّ أن السَّرقة واحدة، سواء كانت مقدمة أو كتاباً كاملاً، وبعد هذا الموقف لابد من الحذر مما ورد في بقية الكتب الرَّاهب.

اتضح لي أن الشَّيخ لا يجد حرجاً، ويبدو الرَّاهب أيضاً، في ممارسة هذا النَّوع من السَّرقة، ما دامت غير محرمة بالاسم في الإنجيل والقرآن والحديث، وكتب المعاملات من الفقه. فهناك من لا يسرق الدِّرهم لكنه يسرق الصَّفحة والصَّفحتين إلى الكتاب كاملاً. وهو حسب ادعاء السَّارقين مقابل جهد النَّسخ، ومِنْ حق النَّاسخ أن يضع اسمه على ما ينسخ مؤلفاً لا ناسخاً! تطور أمر الشَّيخ إلى وضع لقب دكتور على كتاب نسخه من كتابين آخرين، وعلى الرَّغم أنه يعترف بعدم دراسته الجامعية، ولا العليا، إلا أنه استطاب خياثة قول أحدهم أن ما نسخ من الورق يستحق هذا اللقب، فكان كذلك.

لكن، لا لوم على الشَّيخ فإذا كان الفقهاء المراجع يأخذ أحدهم من الآخر، في العبادات والمعاملات، فلماذا لا يأخذ هو ما كُتب حول أسماء الله الحسنى، وما أعجب به لعلي الوردي ليكون باحثاً اجتماعياً. والمشجع على هذا الفعل أن سرقة الحروف غير محرمة.



قيل، من قبل، تغير خاطر الفقيه والمفسر جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) على الفقيه شهاب الدِّين أحمد بن محمد القسطلاني (ت 923 هـ) لأنه غرف من كتبه ولم ينسب إليه. فشعر القسطلاني بغضب السِّيوطي عليه «فدق عليه الباب. قال: من أنت؟ أجاب القسطلاني: أنا القسطلاني جئت إليك حافياً مكشوف الرأس ليطيب خاطرك عليَّ. قال السيوطي: قد طاب خاطري عليك»[1].

تؤكد هذه الرِّواية أن السِّيوطي، وهو الفقيه، قد طاب خاطره من سارقه، وهو الفقيه أيضاً، بمجرد الاعتذار، فهو لم يجد في الفقه والدِّين عموماً ما يحرم سرقة حروفه مثلما حرمت سرقة دراهمه!

يتصل عدم اهتمام الفقهاء في أمر السَّرقة الأدبية بالتقليد الذي جرى عليه الفقهاء في العصور كافة. لم تشغل هذه القضية أئمة الفقه الخمسة أو السبعة، لأنها حسب رأيهم، خارج الهمّ الديني، وما يتعلق بالعبادات والمعاملات. فكيف يهتم الإمام الشَّافعي مثلاً بسرقة الشعر أو كتب الأدب، وهو الذي كبح فطرته الشعرية من أجل اهتمامه الفقهي بالقول[2]:

ولولا الشعر بالعلماء يُزري

لكنت اليوم أشعرَ من لَبيدِ

---

(1) أبو خليل، من ضيع القرآن، ص 75.

(2) الشَّافعي، الدِّيوان، ص 27.



كيف يفتي الفقهاء في سرقة الشِّعر، أو النَّص الإبداعي، وهم ينظرون في النَّص القرآني ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾[1]. وأن وراء الشُّعر والأدب شياطين.

لهذا لا تجد للسَّرقة الأدبية والفكرية حكماً عند الفقهاء والمشرعين المسلمين، لا قديماً ولا حديثاً، كذا الحال في فقه وكتب أهل الأديان الأُخر. وإن وضعت لها مؤسسات الثَّقافة العالمية أحكاماً تصل إلى الغرامة ومصادرة المال المسروق، وعدها جريمة من الجرائم، لكن سارق الحرف العربي ما يزال محمياً، لا يطوله شرع سماوي، ولا قانون وضعي[2].

ربما ترددت بعض الصحف والمجلات العربية عن كشف الجريمة بتبرير يتراوح بين القول بتوارد خواطر وخلل في

---

(1) سورة الشعراء، آية: 226 ـ 224.

(2) لعلَّ كان كتاب بدوي طبانة «السرقات الأدبية» (القاهرة: 1956، 1969) سباقاً، من بين المعاصرين، إلى التأليف في هذا المجال. وعرف السرقة الأدبية بالقول: «انتزاع الفكرة من مُنْشئها ومبدعها جناية لا تقل عن جناية سلب الأموال والمتاع من صاحبها ومالكها». إلاّ أن الكتاب جاء بإياك أعني واسمعي يا جارة. كان خالياً من الاشارة إلى سرقات الحاضر.
كذلك حاولت عدة مطبوعات التصدي لحقوق التأليف، وطرحها كمشكلة في البلدان العربية، لكنها خلت من معالجة فقهية ودينية، مع أن بعضها حاول قياس السرقة العلمية والأدبية بسرقة المال العيني، مِنْها: «حقوق المؤلف في الوطن العربي بين التشريع والتطبيق» لمجموعة مؤلفين، و«حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن» لفتحي الدريني.



الاقتباس، مع أن السرقة غير هذا تماماً. لا نتحدث هنا عن توارد خاطر أو إهمال في ذكر مصدر الاقتباس والتضمين، إنما نتحدث عن سرقة نصوص كاملة: فصول وكتب. مارسها أشخاص لو عرضوا للمحاكمة لظهر جلياً عوزهم وفقرهم لما يتصدون له من أدب وعلم. ظلت السرقة الأدبية بعيدة عن الاهتمام البحثي والفقهي رغم كثرة السارقين والمِنْتحلين، بينهم وجوه معروفة، احتمت وراء شهرتها.

بعد التأكد من خلو كتب فقه المذاهب الإسلامية، وما كتب حول جريمة السَّرقة وأحكامها في كتب قانونية، وفقهية مختصة من أي إشارة أو تلميح إلى السَّرقة الأدبية والفكرية، مثل «أحكام السَّرقة في الشريعة الإسلامية والقانون» للشَّيخ أحمد الكبيسي استفسرنا الفقهاء المتقدمين في مذاهبهم عبر الرسالة التالية: «ما حكم السرقة الأدبية والعلمية في الفقه، وأعني سرقة نص مكتوب من كتاب أو مجلة، أو أي دورية أخرى، مطبوعة ومنشورة ونسبته إلى كاتب آخر، نصاً أو بعد تحوير وتحرير، وما حكم سرقة الأفكار والآراء الأدبية والعلمية بعد كشفها بالدليل القاطع، وهل يشبه حكمها حكم سرقة المال والحلال، مع أنها أكثر خطورة من غيرها؟».

تحت هذه الحاجة وجَّهْتُ الرسالةَ أو طلب الفتوى أعلاه إلى كلٍّ مِن: مكتب آية الله مرشد الجمهورية الإيرانية الإسلامية



بطهران، ورئيس لجنة الفتوى في الأزهر الشَّريف، وآية الله محمد حسين فضل الله، والشَّيخ الدكتور زكي بدوي عميد الكلية الإسلامية ببريطانيا، وآية الله الميرزا جواد التَّبريزي، والسَّيد فاضل الميلاني عضو مجلس أمناء مؤسسة الإمام الخوئي بلندن، وآخرين لم تصلنا ردودهم فعزفنا عن ذكر أسماءهم.

أجاب آية الله خامنئي بخطه، وبعبارة مقتضبة جداً، في حكم سارق الفكر والنصوص: «بسمه تعالى، لا يجوز على الأحوط». ومعروف في لغة الفقه أن القول بالاحتياط يأتي بعد وجود إشكال ما. ومعنى عبارته: لا يجوز على الأقوى. ولا يظن القارئ أن في عبارة خامِنئي تردد أو تهاون مع هذا النوع من السرقة، وإنما هي اصطلاحات الفقه الحذرة، وخاصة في مسألة لم تطرح من قبل، ولم يعانِ مِنْها الفقيه، ولم يهتم بها المسلمون، فالكتاب والمثقفون كما هو واقع الحال أقل صلة والتصاقاً بالفقهاء. فإذا كان المشرعون قد اختلفوا حول اعتبار اختلاس الكهرباء سرقة، بحجة أنها شيء غير قابل للحيازة، ويحتاج إلى هضم لفلسفة العلاقة بين المادة والطاقة، فكيف سيكون التعامل مع سرقة أفكار وخواطر؟

كانت فتوى لجنة الأزهر في سرقة الأفكار والنُّصوص واضحة، وقد يطول مقترفها حكم سرقة الأموال بتقدير وقياس الفعل، مع التمييز بين الاقتباس والاختلاس. جاء في الفتوى: «تفيد اللجنة



بأن الاقتباس بكل أنواعه من كتاب أو مجلة أو مرجع جائز شرعاً، ولا شيء فيه، بشرط أن ينسب إلى مصدره وصاحبه عند الكتابة والتسجيل، ورده إلى مصدره الأصلي. أما النقل من كتاب أو مصدر أو مجلة عند التأليف ونسبة ما كتبه الكاتب، وما نقله عن غيره إلى نفسه فهذا أمر حرمه الشرع والقانون، وهو نوع من السرقة. أما النقل للأفكار وكتابتها وتطويرها وتزويرها بأفكار أخرى وتحديثها فليس في ذلك شيء، وذلك ينطبق على سرقة الأفكار والآراء العلمية والدينية بشرط أنه عند هذا السؤال تنسب الفكرة إلى مخترعها ومبدعها، وذلك لا يشبه في حكمه شرعاً حكم سرقة الأموال والمتاع من قطع اليد وإقامة الحد، وإن كان يجوز في ذلك التقدير إذا كان الحال كما جاء بالسؤال، والله تعالى أعلم» (إمضاء: رئيس اللجنة 30 يناير 2003).

كان المقصود في السُّؤال هو «هل يشبه حكمها حكم سرقة المال والحلال، مع أنها أكثر خطورة من غيرها»؟ وحسب القياس والمماثلة يلحق سارق الأفكار والنصوص ما يلحق سارق المال العيني من قطع يد أو حبس.

ومِنْ جانبه عدَّ آية الله فضل الله (ت 2010) وبخطه أيضاً اختلاس النُّصوص تزويراً للحقيقة، مع حكم سرقة الأفكار مثل حكم سرقة الأموال، جاء ذلك في جوابه المشطور إلى شطرين: «أولاً: لا يجوز نسبة النص الثابت لكاتب معين إلى كاتب آخر



لأنه كذب وتزوير للحقيقة. أما اعتباره سرقة بالمعنى الشرعي للكلمة فيتبع اعتبار الملكية الفكرية للنص من قبل القانون العام، أو العرف بحيث يؤاخذ الشخص على ذلك تماماً كما لو نسب الكتاب إليه أو طبع المؤلف على حسابه لاستثماره من دون إذن صاحبه. ثانياً: الحكم هو الحكم إذا علم بأن الفكرة مأخوذة من الفكر الآخر لا على أساس توارد الخاطر أو الإعلان بتبنيه من قبل الشخص الذي يتبناه» (توقيع: محمد حسين فضل الله 3 يناير 2003).

وتوصل الشَّيخ زكي بدوي، كباحث ودارس في الفقه، إلى حقيقة أن الفقهاء لم يتعرضوا لهذا النوع من السرقة من قبل، ولم يخرجوا بتفسير آية السارق والسارقة أبعد من السرقات العينية. وأشار إلى نقطة مهمة وهي أن المال الفكري لا يحفظ بصندوق أو بنك، وسارقه سارق علانية لا سارق سر، ويرى وضع عقوبة تعزيرية على مرتكبها. ورد في جواب الشَّيخ بدوي: «أن الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المشكلة، إذ كان اهتمامهم منصباً على السَّرقات العينية، والتي جاء حكمها في آية «﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾.. الآية».

«أما السَّرقات الأدبية فلا ينطبق عليها تعريف السَّرقة الفقهي، الذي يشترط أن يستولي السَّارق خلسة على ملك الغير بقصد تملكه. والمواد الفكرية والعلمية لا توضع في حرز ولا تؤخذ خلسة بل تقع السرقة علناً. هذا من جانب ومن الجانب



الآخر فقد كانت السرقات الأدبية بمعنى سرقة فكرة معينة في قصيدة (كلمة غير واضحة). كما أن العلماء كانوا يقتبسون من كتابات غيرهم دون ذكر المصدر، إذ كانوا يرون العلم أمراً مشاعاً، حتى كانوا يفتون بعدم دفع أجر لمعلم القرآن مثلاً. كل هذا لأن الظروف الاجتماعية في الماضي كانت لا تمنح الأديب ولا المفكر ثمناً في مقابل إنتاجه. أما اليوم فالمقالات الأدبية والفكرية لها ثمنها، فهي إذن مادة ينبغي حمايتها من جانب الشريعة. فأنا أرى أن مرتكبها قد تلبس بجريمة ينبغي أن يعاقب عليها عقوبة تعزيرية، أي غير محددة، يقررها الحاكم ردعاً لعامة الناس من ارتكابها. والله أعلم» (ت وقيع: زكي بدوي 16 يوليو 2003).

أما اعتبار الشيخ بدوي للسرقة بما يقابلها من مال فهذا تجاوز على الحق الروحي الذي تمثله الأفكار والأحاسيس والحروف، كما هي اللوحة الفنية وقصيدة الشعر والاختراع والكتاب والمقال، ولكل جهد كتابي متعلق روحي لا يقل عن متعلق الرسم والشعر، بمعنى هل تجوز سرقة الكتابة التي لا تباع؟ وربما أرقى الكتابات ما لا يباع. اكتفى في حكم السرقة الأدبية آية الله الميرزا جواد التبريزي بعبارة أخلاقية عامة: «لم ينبغِ للمؤمنْ أن يعمل عملاً يذهب بتعب الغير هدراً، والله الموفق إلى السداد». وماورد كان رأياً تحذيرياً يقال لكل شواذ المجتمع، ليس فيه مقارنات الفقيه وحججه واستقرائه.



بيد أن أقوى رأي من بين المستفتين جاء على لسان السَّيد فاضل الميلاني، حيث قرن سرقة الفكر بسرقة الولد الصلبي. فكم هي خطيرة إذاً؟ وإن لم يعط حكماً صريحاً فيها لكن تشبيه الأفكار والجهد الذهني عموماً بالأولاد يعني أن هذا النوع من السَّرقة أخطر من سرقة الأموال العينية، فهو يوازي الاختطاف. جاء في جواب الميلاني: «بسمه تعالى، رغم أن مصطلح السرقة بالوصف القانوني قد لا ينطبق على القضية المذكورة أعلاه، فإن أخذ نتاج الآخرين ونسبته إلى من أخذه خيانة واضحة، ومخالفة صريحة لآداب المعاشرة، والاعتراف بسلطة الكاتب والمؤلف، والشَّاعر ونحوهم على نتاجهم الفكري والأدبي. بل ربّما كانت هذه العملية أشد على صاحبها من اختطاف ولده الصلبي، ونسبته إلى غير أبيه. ومِنْ الواضح أن الخيانة محرمة في الشريعة الإسلامية. وإذا استفاد (السَّارق) من هذه العملية فلا يبعد أن يكون مسؤولاً عن التعويض. والله العالم (سلخ جمادي الأولى 1423)».

يقود تردد الفقهاء في استخلاص حكم صريح أو تأكيد عقوبة السرقة المعروفة على مِنْتحلي الأفكار والمال المكتوب إلى القول بمجاراة إهمال الأولين لهذا النوع من السرقة. معلوم أن أغلب الفقهاء يميلون إلى النص أكثر من ميلهم إلى الرَّأي. لكن عذر الأولين أنهم حصروا وجوب الأمانة في النص الديني، فأظهروا أحكاماً رادعة لِمَنْ يحاول أن يشوه تلك النصوص بزيادة أو نقصان.



ومِنْ أُصول النَّقل والرِّواية ما ورد في كتاب الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) «الكفاية في علم الرواية»، حث فيه على حفظ جهد الرُّواة وسلامة السند. معلوم أن عدم الأمانة في نسبة النص إلى صاحبه يعني تزويره أو سرقته، وهذا ما ترمي إليه جهود فضح السرقة الأدبية، لكي لا يشاع أدب مشوه، وتشتهر بين الملأ أسامي أدعياء.

رغم التساهل القديم في أمر السرقة الأدبية فالأولين، من غير الفقهاء، احتفظوا إلى حد ما بأصول في التأليف، وإن كانوا لم يفقهوا استخدام أرقام الصفحات في تصانيفهم إلا أنهم كانوا يذكرون اسم من اقتبسوا عنه. أكثرَ الجاحظ من ذكر أرسطو وكتابه «الحيوان»، وأكثر المؤرخون من ذكر الطبري ومحمد بن حبيب، وأكثر أصحاب السير من ذكر محمد بن إسحاق وابن هشام. بينما امتنع آخرون من الاعتراف بفضل غيرهم، لأن الأمر يتعلق بنهب كتاب كامل وأفكار شاملة.

هذا ما مارسه سعد الأشعري (القرن الثالث والرابع الهجريين)، إذ أدخل كتاب «فرق الشِّيعة» للنوبختي (القرن الثالث الهجري) كاملاً في كتابه «المقالات والفرق» بعد أن غيب اسم مصنفه، ومع ذلك وجد محققه محمد جواد مشكور حيلة لستر هذه السرقة فأخذ يذكر كلمات وحروفاً ميزت بين الكتابين، هي في الغالب حروف جر وعطف وعبارات استدراك ليس أكثر.



وانتحل ابن خلدون في مقدمته أفكار إخوان الصفا بصياغات متقاربة من رسائل هم من دون أن يذكر لهم فضلاً.

كان خلو أحكام الفقه من حكم يحمي المال الفكري مقلقاً لبعض العلماء، فهذا أبو الحسن المسعودي (ت 346 هـ) اضطر إلى استهلال وختم كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، بالتحذير الآتي:

«مَنْ حرف شيئاً من معناه، أو أزال ركناً من مبناه، أو طمس واضحةً من معالمهِ أو لبس شاهدةً من تراجمه، أو غيره أو بدله، أو انتخبه أو اختصره، أو نسبه إلى غيرنا أو أضافه إلى سوانا، فوافاه من غضب الله، وسرعة نقمته وفوادح بلاياه، ما يعجز عن صبره، ويحار له فكره، وجعله مثلةً للعالمين وعبرة للمعتبرين وآية للمتوسّمين، وسلبه الله ما أعطاه، وحال بينه وبين ما أنعم به عليه من قوّة ونعمة مبدع السموات والأرض، من أي الملل كان والآراء، إنه على كل شيء قدير. وقد جعلت هذا التخويف في أول كتابي هذا وآخره»[1].

إن اكتفى المسعودي بتضمين مروجه التحذير والتخويف، فآخرون دفعهم قلقلهم إلى دفن أو إحراق كتبهم أو رميها بالماء.

---

(1) المسعودي، مروج الذهب: 1 ص19 و5 ص301.



وقد اعتبر ابن الجوزي (ت 597 هـ) هذا العمل من تلبيس إبليس.

ظل الفقه متساهلاً مع السَّرقة الأدبية، حتى ظن بعض مقترفيها أنها ليست جنحة أو جناية، مع أن أدب السَّرقات ظهر مبكراً، بداية من القرن الثَّالث الهجري، وإن كانت بوادر هذا النوع من الأدب معروفة مُنْذُ العصر الجاهلي، مثلما أفصح طرفة بن العبد:

ولا أغير على الأشعار أسرقها
عنها غنيت وشر النَّاس من سرقا

وقال القاضي الجرجاني (ت 366 هـ): «السرق، أيدك الله داء قديم، وعيب عتيق. وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر ويستمد مِنْه قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه، وكان أكثر ظاهراً كالتوارد»[1]. وعدَّ أبو الفرج النَّديم (ت 375 هـ) من كتب أدب السرقات: «سرقات البحتري من أبي تمام» و«سرقات الشعراء» لابن طيفور (ت 280 هـ)، و«السرقات» لعبد الله بن المعتز (ت 296 هـ) وغيرها. وشغلت سرقات المتنبي (ت 354 هـ) كُتَّاب القرن الرابع الهجري، فصنف محمد بن الحسن الكاتب (ت 388 هـ) «الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي»،

(1) الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص166 ــ 167.



والحسن بن علي بن وكيع (ت 393 هـ) «المُنْصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي».

لم يتوقف التأليف في سرقات المتنبي عند كُتاب القرن الرابع الهجري، فبعدهم صنف أبو سعد العميدي (ت 433 هـ) «الإبانة عن سرقات المتنبي»، واعتبر أشعاره مَنْسوخة كافة، وعاب على أنصاره فتنتهم بمعانٍ مسلوخة، على حد زعمه. أما ابن بسام النحوي (ت 542 هـ) صاحب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه»، فعده سارقاً من خمسين شاعراً.

يفتضح أمر سرقات الشعر سريعاً لأن عيونه تسري سريعاً في الآفاق، ويجوز فيه ما لا يجوز في غيره من فنون الأدب، إنها «الضرورة الشعرية». أما النثر فانتشاره كان محدوداً، ونصوصه مقيدة، ويمكن للسارق أن يتخفى وراء الألفاظ بسهولة، لذا قلّت التهم الموجهة للناثرين، مع أن سرقات النثر تفوق سرقات الشعر بكثير، ومن اعترف بفضل الآخرين ولو بإشارة عابرة لم يعد آنذاك سارقاً، وأحياناً قد يعذر المستفيد من عدم الاعتراف بصاحب الفضل عليه.

هناك نماذج مفضوحة معاصرة لانتحال الكتب يختلف بعضها عن بعض درجة وأسلوباً، مثل سرقة كتاب المؤرخ عبد الرّزاق الحسني «اليزيديون في حاضرهم وماضيهم»، وسرقة كتابيّ: المستشرقة البريطانية الليدي دراوور والمستشرق الألماني كورت



رودولف، قام بهما أستاذ جامعي سوري في «اليزيدون، واقعهم، تاريخهم ومعتقداتهم»، وكاتب عراقي في «المِنْدائيون الصابئة».

صدر كتاب الحسني «اليزيديون في حاضرهم وماضيهم» أول مرة العام 1929، ثم طبع عدة طبعات، حتى صدرت العام 1984 طبعته العاشرة. أصدره مرة باسم «اليزيديون» وأخرى باسم «عبدة الشيطان»، ولظروف خاصة صدر مرة بتوقيع «هاشم البنا». (ما عدا هذا الكتاب تصل تركة الحسني في التاريخ والأديان والمذاهب إلى تسعة وعشرين كتاباً، أفخرها «تاريخ الوزارات العراقية»).

أما مُنْتحل كتابه «اليزيديون...» فهو كما أسلفنا أستاذ جامعي، ومؤلف لتسعة وعشرين كتاباً، حسب ما هو مثبت في الكتاب المِنْحول، في موضوعات لا يربطها رابط، بين كتاب عن شخصية الإمام علي، وقاموس عبري عربي، وآخر فارسي عربي والطباعة ورسالتها وغيرها. ويا سبحان الله كأن المؤلف مِنْسوخ من خلايا الحسني، من ناحية عدد المؤلفات، وما ورد في كتابه الذي بين أيدينا من مواصفات.

اعتقد المنتحل أنه بتثبيت مراجع خالية من اسم الكتاب المنْحول سيوهم القارئ أو المهتم ويمرر انتحاله؛ فبدلاً من اسم الكتاب «اليزيديون في حاضرهم وماضيهم» ذكر اسم الكتاب بـ «عبدة الشَّيطان»، وهو الكتاب الوحيد بين قائمة المراجع التي



يدعي التونجي أنه استعان بها، ذكره بلا تاريخ ولا مكان طبع أو نشر، مع أن الكتاب المذكور، بالاسم المذكور، كان له تاريخ ومكان طبع ونشر، وطبعاته كانت مؤرخة 1931، 1951، 1953، 1961.

واكتفى بذكر النُسخة المترجمة إلى الفارسية عن طريق سيد جعفر غضبان، باسم «يزيديها وشيطان برستها». لكن السَّرقة تمت من كتاب الحسني «اليزيديون في ماضيهم وحاضرهم» الطبعة العربية، العام 1984 (منْشورات المكتب العربي لتوزيع المطبوعات). يتضح ذلك من خلال مقابلة النصوص والأفكار والإضافات التي عادة يضيفها الحسني على كل طبعة جديدة من كتبه. ولإخفاء السرقة قام الدكتور المُنتحل بنسب القليل من الهوامش والروايات إلى مترجم الكتاب، بذكر اسمه فقط هكذا (غضبان) (راجع جريدة الشَّرق الأوسط 21 آب 2001).

سرقة أخرى لافتتة للنَّظر قام بها كاتب عراقي في «المنْدائيون الصابئة» (المعهد الملكي للدراسات الدينية الأردني 2000). أثار انتباهي في البداية أن الكاتب المنتحل بعيد عن البحث والكتابة في الأديان، وله سوابق في السَّرقة، وأن وضع جداول بمفردات ومصطلحات مِنْدائية تحتاج إلى معرفة هذه اللغة التي يجهلها المِنْدائيون أنفسهم، إلا قلة قليلة لا تتعدى دائرة رجال الدِّين، فهل بالفعل كان يجيدها لكي يرسم حروفها ويدخل في تفسير معانيها؟ ظهر أنه أخذها نصاً من كتاب



غضبان رومي «الصابئة» (صفحة: 123 ـــ 125) برسومها ومعانيها دون الإشارة إلى المصدر، أو اسم الكاتب في الأقل.

تجدر الإشارة إلى أن المنتحل رغم أخذه الفصل الخاص بخلق العالم، والذي استغرق الصفحات (139 ـــ 177) من نصوص رودولف، ذكره مرة في المقدمة كإشارة إلى ما كتب في الصابئة، وأخرى في (الصفحة 160)، بعبارة مختصرة تخص فكرة قدم الظلام. عدا هذا ليس هناك ذكر أو إشارة إلى اقتباس. وانتحل نصوصاً من كتاب «الصابئة المِنْدائيون» (بغداد 1987) لليدي دراوور ومترجمي الكتاب المِنْدائيين: نعيم بدوي وغضبان رومي.

وحتى نكون على بينة أن المُنتحل ذكر اقتباسات لدراوور هناك وهناك بلغت في كل الكتاب 13 هامشاً، واحد مِنْها باللغة الإنكليزية، وهو على الأرجح يجيدها، وقد أطلق عليها اسم إحالات. وبعد كشف السَّرقة قام النَّاشر، وهو المعهد الملكي الأردني، وصاحبه الأمير الحسن بن طلال، بسحب الكتاب وشطبه من مطبوعاته. لكن السؤال كيف مرَّ مثل هذا الكتاب الملفق على لجنة النَّظر في الكتب المقدمت للنشر! (راجع جريدة الشَّرق الأوسط 18 ديسمبر 2001).

قضية ثالثة طالت كتاب الشَّاعر معروف عبد الغني الرَّصافي «الشَّخصية المحمدية»، وهي مختلفة عن القضيتين المذكورتين، كون صاحبها الأديب والدُّبلوماسي الإيراني علي دشتي (1896 ـــ 1981) استفاد من كتاب الرَّصافي وكتب سيرة النَّبي محمد



بالفارسية، مستخدماً أسلوبه وفقرات كتابه والنَّتائج التي توصل إليها. نشره بالفارسية تحت عنوان «23 سال» أي ثلاث وعشرين سنةً، وهي حياة الرسالة المحمدية وما احتواه كتاب الرّصافي.

بعد الاستفسار من مهتمين إيرانيين مثل الشَّيخ محمد علي نجفي المقيم بالسُّويد، والذي كتب مقالاً، من قبل، في جريدة إيرانية تصدر بلندن وتدعى «نيمروزه»، حول تشابه الكتابين. قيل كانت لدشتي معرفة بمعروف الرُّصافي، بعد أن عاش بالعراق ودرس بكربلاء والنجف وإنه نشر كتابه في مجلة ببيروت في بداية الثَّورة الإيرانية. تحمس لنشره علي تقي مِنْزوي، نجل الشَّيخ أغا بزرك الطَّهراني صاحب كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشِّيعة». شاهدتُ الكتاب مطبوعاً بالفارسية في مكتبة معهد الاستشراق البريطاني، ومترجم إلى اللغة الإنكليزية تحت العنوان نفسه (TWENTY THREE YEARS) نشرته العام 1985 بلندن وسدني وبوسطن دار (GEORGE ALLEN &UNWIN).

حسب المترجم (F. R. C. BAGLEY) أن دشتي طلب عدم نشر الطَّبعة الإنكليزية من الكتاب إلا بعد وفاته، وربما لأمر يتعلق بتخوفه من الثورة الإيرانية، فقد اعتقل بسبب الكتاب عدة أشهر، ووزع مِنْه داخل إيران حوالى خمسة آلاف نسخة. وأخيراً وجدته مترجماً ومنشوراً بالعربية تحت عنوان «23 عاماً.. دراسة في السِّيرة النَّبوية المحمدية»، عربه ثائر ديب، ونشرته رابطة العقلانيين العرب 2004.



أنجز الرُّصافي كتابه «الشَّخصية المحمدية» في تموز 1933 بمدينة الفلوجة، ولم يُعنَ بنشره في حياته. ثم نُسخ إلى عدة نسخ، مِنْها المحفوظة في خزانة المجمع العلمي العراقي وفي مكتبة السِّياسي كامل الجادرجي، وقد صادق الرُّصافي عليها بالعبارة: «اطلعت على هذه النسخة.. من كتابي الشخصية المحمدية فرأيتها صحيحة وكاملة خالية من الأغلاط في النسخ، فلذا أجيز روايتها والنقل عنها.

هذا، وقد ضمن الرُّصافي نصوصاً مِن كتابه الشَّخصية المحمدية في كتابه رسائل التعليقات، الذي صدر في أواسط الأربعينيات، وصدرت طبعته الثَّانية 1957، وهي النُّسخة التي احتفظ بها.

ما تقدم كان تجربة مع السَّرقات الأدبية والعلمية، وهي على ما يبدو أخذت بالتفاقم بعد وجود الأنترنيت، وسهولة نسخ وطبع الصفحات، سرقات كمقالات وكتب كاملة. لكن بقدر ما سهل الأنترنيت لصوصية الحروف سهل أيضاً عملية كشفها، وهناك مواقع أُسست لكشف السَّرقات، لكن التي تظهر على الأنترنيت فقط، وبهذا قد وافتضح فيها كُتاب وكاتبات عدوا نفسهم من أهل المهنة وهم ليسوا كذلك، ومنهم من هو عريق في تجربته الكتابية، لكن مثلما الأمانة في المال أخلاق كذلك الأمانة في الكتابة.



المصادر والمراجع

- ابن أبي الحديد، عز الدين (ت 656 هـ).

شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد أبو الفضل. مصر: دار إحياء الكتب، 1959.

شرح نهج البلاغة. بيروت: دار مكتبة الحياة 1964.

- ابن أبي أصيبعة (ت 668 هـ).

عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار الثقافة، الطبعة الثانية.

- ابن الأثير، عزُ الدين علي (ت 630 هـ).

الكامل في التّاريخ. بيروت: دار صادر 2008.

- ابن الأخوة، محمد بن محمد (ت 729 هـ).

معالم القربة في أحكام الحسبة. تحقيق: روبن ليوي. كمبردج: دار الفنون 1937.

- ابن اياس، محمد بن أحمد (ت 930 هـ).

تاريخ مصر بدائع الزهور في وقائع الدهور. مصر: مطبعة بولاق 1311 هـ.

- ابن بكار، الزبير (ت 256 هـ).

الأخبار الموفقيات. تحقيق: سامي مكي العاني. قم: منْشورات الشريف الرضي، مصور.



ـ ابن تغرى بردى، يوسف الأتابكي (ت 873 هـ).

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. مصر: دار الكتب المصرية 1929 ـ 1932.

ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد (ت 728 هـ).

مجموع الفتاوى. الرياض: 1381 هـ.

مختصر الفتاوى المصرية، اختصره بدر الدين الحنبلي، مصر، مطبعة المدني.

ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرَّحمن بن علي (ت 597 هـ).

أحكام النِّساء، بيروت، دار الكتب العلمية.

ذم الهوى. تحقيق: مصطفى عبد الواحد. القاهرة: مطبعة السعادة 1962.

صفوة الصَّفوة. تحقيق: محمود فاخوري. حلب: دار الوعي 1969 ـ 1973.

المُنتظم في تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية 1992.

ـ ابن حبيب، محمد (ت 245 هـ).

أسماء المغتالين من الأشراف والإسلام. نوادر المخطوطات. تحقيق: عبد السلام هارون. مصر: مطبعة البابي 1973.

كتاب المحبر. رواية: أبي سعيد الحسن بن الحسين السُّكري. حيدر آباد: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية 1942.

مَنْ نسب إلى أمه من الشعراء. نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون. مصر: مطبعة البابي 1972.



- ابن حزم، علي بن محمد (ت 456 هـ).
رسالة في أمهات الخلفاء. مجلة المجمع العلمي _ دمشق 1957.
طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1993.
الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار الندوة الجديدة 1320 هـ.
المحلى. بيروت: دار الجيل.
- ابن حنبل، الإمام أحمد (ت 241 هـ).
أحكام النِّساء. تحقيق: عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية 1986
- ابن خلِّكان، شمس الدين (ت 681 هـ).
وفيات الأعيان. تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. القاهرة: 1949.
- ابن رُشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 595 هـ).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: مطبعة الاستقامة 1952.
- ابن سعد، محمد الزهري كاتب الواقدي (ت 230 هـ).
الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر.
- ابن الطِّقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت 708 هـ).
الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. مصر: مطبعة الموسوعات 1899.
- ابن عبّاد، الوزير الصاحب إسماعيل (ت 385 هـ).
الزَّيدية. تحقيق: ناجي حسن. بيروت: الدار العربية للموسوعات 1986.



- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت 327 هـ).
العقد الفريد. تحقيق: أحمد أمين وآخرون. القاهرة: 1940.
العقد الفريد. بيروت: دار الكتاب العربي.

- ابن عربي، محيي الدين (ت 638 هـ).
تفسير القرآن. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس.
الفتوحات المكية. القاهرة: المعارف المصرية 1974.

- ابن عساكر، علي بن الحسن الشّافعي (ت 571 هـ).
تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: محب الدين العمروي. دار الفكر للطباعة والنشر 1997
تبيين كذب المفتري. دمشق: 1347 هـ.

- ابن قُدامة، مُوفق الدِّين (ت 620 هـ).
المُغني. بيروت: دار الفكر 1984.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت 751 هـ).
اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. بيروت: دار الكتب العلمية.
روضة المحبين ونزهة المشتاقين. تحقيق: سمير رباب. بيروت: المكتبة العصرية 2000.
زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: دار الكتب العلمية 1998.
المنار المنِّيف في الصحيح والضعيف. بيروت: دار الكتب العلمية 1988.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ).
قصص الأنبياء. بغداد: مكتبة النهضة 1988.



ـ ابن الكلبي، هشام بن محمد (ت 204 هـ).
كتاب الأصنام. تحقيق: أحمد زكي باشا. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية 2009 (مصورة عن طبعة دار الكتب 1924).
مثالب العرب. تحقيق: نجاح الطّائي. بيروت: دار الهدى 1998.
ـ ابن المعتز، عبد الله (قتل 296 هـ).
طبقات الشعراء. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. مصر: دار المعارف 1956.
ـ أبو حنيفة، القاضي النُّعمان بن محمد المغربي (ت 363 هـ)
دعائم الإسلام وذِكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله. تحقيق: آصف بن أصفر فيضي. بيروت: دار الأضواء 1991.
ـ أبو خليل، شوقي
ـ من ضيع القرآن. بيروت: دار الفكر 1982.
ـ أبو نواس، الحسن بن هانئ (ت بين 197 ـ 200).
الديوان. تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي. بيروت: دار الكتاب العربي 1984.
ـ أبو يوسف، قاضي القضاة يعقوب (ت 182 هـ).
كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة 1979.
ـ أحمدي، علي
سلسلة رواد التقريب الثاني.. الشّيخ شلتوت. ترجمة: عامر



شوهاني. طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية 2007.

- إخوان الصَّفا (القرن الرابع الهجري).

رسائل إخوان الصَّفا. بيروت: دار صادر 1957.

رسائل إخوان الصَّفا وخلان الوفاء. مطبعة نخبة الأخبار 1887.

- الأشعري، أبو الحسن إسماعيل (ت 324 هـ).

مقالات الإسلاميين. تحقيق: هلموت ريتر. فرانز بفيسابادن 1980.

- الأصفهاني، أبو الحسن الموسوي (ت 1946).

وسيلة النَّجاة. مع تعليق آية الله الكلبكياني. قمُّ: مطبعة مهرا سورا. بلا تاريخ طبع.

- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت 356 هـ).

كتاب الأغاني. بيروت: دار الثقافة 1983.

كتاب الأغاني. تحقيق: إبراهيم الابياري. مصر: طبعة الشعب 1969.

كتاب الأغاني. مصر: مطبعة التقدم.

كتاب الأغاني. تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السَّعافين وبكر عباس. بيروت: دار صادر 2008.

مقاتل الطالبيين. تحقيق: أحمد صقر. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1987.

- أفلاطون، الفيلسوف (ت 347 ق م).

الجمهورية. ترجمة: حنا خباز. بيروت: دار القلم.



- الآلوسي، محمود شكري (ت 1924).
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. تحقيق: محمد بهجة الأثري. مصر: مطابع دار الكتاب العربي 1342 هـ.
- أمين، أحمد (ت 1954).
ضحى الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1.
- الأنصاري، الشَّيخ مرتضى (ت 1864 هـ).
تراث الشَّيخ الأعظم.. كتاب النِّكاح. إعداد: لجنة تحقيق تُراث الشَّيخ الأعظم 1415 هـ.
- بحر العلوم، محمد
أضواء على قانون الأحوال الشخصية. النَّجف: مطبعة النُّعمان 1963.
- البخاري، أبو الله محمد (ت 256 هـ).
صحيح البخاري بشرح الكرماني. مصر: المطبعة المصرية 1932.
- البغدادي، هبة الله الشهرستاني (ت 410 هـ).
النَّاسخ والمنْسوخ. تحقيق: موسى العليلي. بيروت: دار الموسوعات العربية 1989.
- البغدادي، عبد القاهر (ت 429 هـ).
الفرق بين الفرق. بيروت: دار الجيل والآفاق الجديدة 1987.
- بصري، مير (ت 2006).
أعلام الأدب في العراق الحديث. لندن: دار الحكمة 1994.
- بطي، روفائل (ت 1956).
ذاكرة عراقية. دمشق: دار المدى للثَّقافة والنَّشر 2000.



- البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين (ت 1031 هـ).

حرمة ذبائح أهل الكتاب. تحقيق: زهير الأعرجي. بيروت: الأعلمي 1990.

- البُهوتي، منصور بن يونس (ت 1051 هـ).

كشاف القِناع عن متن الإقناع. تحقيق: الشَّيخ هلال مصيلحي هلال. الرِّياض: مكتبة النصر الحديثة. بلا تاريخ طبع.

- تنباك، مرزوق

الوأد عند العَرب بين الوهم والحقيقة. مؤسسة الرِّسالة 2004.

- التَّنوخي، أبو المُحسن علي (ت 386 هـ).

الفرج بعد الشدة. تحقيق: عبود الشالجي. بيروت: دار صادر 1978.

نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. تحقيق: عبود الشالجي. بيروت: 1971.

- التَّوحيدي، أبو حيان علي بن محمد (ت 414 هـ).

البصائر والذخائر. تحقيق: إبراهيم الكيلاني. دمشق: 1964

الرِّسالة البغدادية. تحقيق: عبود الشالجي. بيروت: دار الكتب 1980.

- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255 هـ).

البلدان. تقديم صالح أحمد العلي. بغداد: مطبعة الحكومة 1970.

البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي (ضمنَ كتاب أدب الجاحظ). القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1931.

البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل.



البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة 1950.

كتاب الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون. مصر: مكتبة البابي الحلبي.

كتاب القول في البغال. تحقيق: شارل بلا. مصر: مطبعة البابي الحلبي 1955.

- الجرجاني، علي بن عبد العزيز (ت 366 هـ)

الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق: أحمد الزين. صيدا: مطبعة العرفان 1331 هـ.

- الجريسي، خالد بن عبد الرّحمن بن علي

فتاوى علماء البلد الحرام.

- الجزري، عبد الرّحمن

الفقه على المذاهب الأربعة. القاهرة: مطبعة الإستقامة 1969.

- الجلالين، المحلي (ت 864 هـ) والسيوطي (ت 911 هـ).

تفسير الجلالين. بيروت: دار الكتاب العربي 1998.

- الجميلي، عباس المحامي

المُرشد إلى الأحكام الجعفرية في الأحوال الشَّخصية. النَّجف: مطبعة النُّعمان 1958.

- الجواد، نجوى صالح. المرأة في نهج البلاغة. لندن: معهد الدراسات العربية والإسلامية 1999.

- الجواهري، محمد مهدي (ت 1997).

الديوان. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام 2000.



ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت 393 هـ)
الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: حسن شربتلي. بيروت: دار الكتاب العربي 1957.
ـ حبيب، جورج (ت 1979).
اليزيدية بقايا دين قديم. بغداد: مطبعة المعارف 1978.
ـ العاملي، الشَّيخ محمد بن الحسن الحر (ت 1104 هـ).
وسائل الشِّيعة إلى تحصيل مسائل الشَّريعة. مؤسسة آل البيت لإحياء التُّراث 1414 هـ.
ـ الحكيم، آية الله محسن (ت 1970).
مستمسك العروة الوثقى. النَّجف الأشرف: مطبعة الآداب 1968 ـ 1981.
ـ الحكيم، محمد مهدي (اغتيل 1988).
من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم حول التحرك الإسلامي بالعراق. إعداد: مركز آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية 1988.
ـ الحلي، المحقق أو القاسم نجم الدِّين جعفر بن الحسن (ت 676 هـ)
شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. تحقيق: عبد الحسين محمد علي. النجف الأشرف: مطبعة الآداب 1969.
ـ الحلي، العلامة جمال الدِّين الحسن بن يوسف (ت 726 هـ).
تبصرة المتعلمين في أحكام الدِّين. تحقيق: الشَّيخ حُسين الأعلمي. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1404 هـ.



- الحموي، شهاب الدّين ياقوت (ت 626 هـ).
معجم البلدان. بيروت: دار صادر 1995.
- الحميري، نشوان (ت 573 هـ).
الحور العين. تحقيق: كمال مصطفى. بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1958.
- الخاقاني، علي (ت 1979)
شعراء الغري أو النّجفيات. النّجف: المطبعة الحيدرية 1954.
- خان، محمد مهدي
تاريخ البابية أو مفتاح الأبواب. مصر: مطبعة المنار١٣٢١.
- خروفة، علاء الدّين
شرح قانون الأحوال الشّخصية، بغداد: مطبعة العاني 1962.
- الخطيب، الشّيخ علي
فقه الطفل. بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات 2002.
- الخميني، روح الله الموسوي (ت 1989).
تحرير الوسيلة. بيروت: دار المعارف 1981.
تحرير الوسيلة. دمشق: سفارة الجمهورية الإيرانية 1998.
- الخوئي، آية الله أبو القاسم (ت 1992).
المباني في شرح العروة الوثقى، جمع السيد محمد تقي الخوئي. مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي. شركة توحيد للنشر 1998.
المسائل المنّتخبة.. العبادات والمعاملات. قم: مدينة العلم 1412 هـ.
- الدميري، محمد بن موسى (ت 808 هـ).
حياة الحيوان الكبرى. مصر: شركة ومطبعة البابي



- ديب، سامي
ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر 2000.
- الدَّنون، عبد الحكيم
تاريخ القانون في العراق. دمشق: دار علاء الدين 1993.
- الذَّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748 هـ).
سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة 1982.
- الرَّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت 606 هـ).
التفسير الكبير. بيروت: دار الفكر 1981.
- الرُّشودي، عبد الحميد
الزَّهاوي دراسات ونصوص. بيروت: دار مكتبة الحياة 1966.
- رشيد، فوزي
القوانين في العراق القديم. بغداد: وزارة الإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة 1988.
- الرَّصافي، معروف عبد الغني (ت 1945).
الأعمال الشُّعرية الكاملة. بيروت: دار العودة 2000.
كتاب الشخصية المحمدية أو اللُّغز المقدس. كولونيا: دار الجمل 2002.
- الرُّماني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت 384 هـ).
معاني الحروف. تحقيق: الشَّيخ عرفان بن سليم العشا حسونة الدُّمشقي. بيروت: المكتبة العصرية 2005.
- الزِّركلي، خير الدين (ت 1971).
الأعلام قاموس تراجم. الطبعة الثَّانية، مطابع كوستاتوماس.



- الزَّهاوي، جميل صدقي (ت 1936).
الدّيوان. مصر: المطبعة العربية 1924.
الدّيوان. بيروت: دار العودة 1972.
- زين الدّين، نظيرة (ت 1977)
السُّفور والحجاب. دمشق: دار المدى 1998.
الفتاة والشيوخ. دمشق: دار المدى 1998.
- سَابا يارد، نازك
كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء. لندن: دار السَّاقي 1988.
- السَّالمي، الإمام نور الدّين عبد الله (ت 1332 هـ).
جوابات الإمام السَّالمي. تحقيق: أبو غدة وعبد الله السَّالمي. سلطنة عُمان: مطبعة النَّهضة 1999.
- السَّامرائي، كامل عبد الكريم (ت 1993) ز
الأحوال الشَّخصية والمرافعات الشَّرعية. بغداد: مطبعة أسعد 1963.
- السَّبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (ت 1993).
مِنهاج الصَّالحين. بيروت: دار الكتاب الإسلامي 1992.
- سبط ابن الجوزي، يعقوب (ت 654 هـ).
مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1950 ـ 1951.
- السِّجستاني، أبو داوود سليمان (ت 275 هـ).
الأسانيد مع المراسيل. تحقيق: عبد العزيز السيروان. بيروت: دار القلم 1986.



- السُّرياني، القديس أفرام
تفسير لسفر الأحبار. تقديم: الأب يوحنا ثابت. لبنان: الكسليك 1984.
- سعيد، علي أحمد
جميل صدقي الزهاوي. بيروت: دار الملايين 1983.
الشَّيخ محمد بن عبد الوهاب. بيروت: دار الملايين 1983.
- سقا، إبراهيم الدُّسوقي
الثَّورة الإيرانية الجذور.. الآيديولوجية. بيروت: مطبعة دار الكتب 1979.
- السَّاكر، محمد بن عبد الله
الإمام محمد بن عبد الوهاب حياته، آثاره، دعوته السَّلفية. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز 1999.
- السَّواح، فراس
لغز عشتار. دمشق: دار المِنَّارة 1990.
- سيبويه، عمرو بن عثمان البصري (ت 180 هـ).
الكتاب. تحقيق: عبد السَّلام هارون. دار القلم 1966.
- السِّيستاني، آية الله علي الحسيني
مِنْهاج الصالحين. الكويت: مؤسسة معرفي 1996.
- الشَّابشتي، علي بن محمد (ت 388 هـ).
الدَّيارات. تحقيق: كوركيس عواد. بغداد: مكتبة المثنى 1966.
الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى (ت 790 هـ).
الاعتصام. تحقيق: محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة. بلا تاريخ نشر.



- الشّافعي، الإمام محمد بن إدريس (ت 204 هـ).
الدِّيوان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر 2007.
الرِّسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بلا مكان ولا تاريخ طبع.
كتاب الأم. بيروت: دار الكتب العلمية 1993.
- الشّالجي، عبود (ت 1996).
موسوعة العذاب. بيروت: الدار العربية للموسوعات.
- شرف، موسى صالح
فتاوى النِّساء العصرية. بيروت: دار الجيل 1988.
- الشّرقي، الشّيخ علي (ت 1964).
ديوان علي الشرقي. جمع وتحقيق: إبراهيم الوائلي وموسى الكرباسي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام ـ دار الشؤون الثقافية العامة 1986.
- الشّهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548 هـ).
الملل والنِّحل. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. بلا تاريخ نشر.
- الشّواف، عبد اللّطيف (ت 1996).
عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون، بيروت: الوراق للنشر 2004.
- الشّوك، علي
الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة. لندن: دار اللام 1987.
جولة في أقاليم اللغة والأسطورة. دمشق: دار المدى للثّقافة والنّشر 1994.



ـ الشُّوكاني، محمد بن علي (1250 هـ).
السَّيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. بيروت: دار الكتب العلمية 1985.
ـ شير، السَّيد آدي (قتل 1915).
مُعجم الألفاظ الفارسية المُعربة. بيروت: مكتبة لبنان 1980.
ـ الشِّيرازي، محمد الحسيني (ت 2001).
الفقه. بيروت: دار العلوم 1988.
ـ الشِّيرازي، عبد الكريم بي آزار
الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة. بيروت: الطبعة الأولى 1975.
ـ الصَّابئ، أبو الحسين هلال بن المُحَسِّن (ت 448 هـ).
تاريخ الصَّابئ. تحقيق: آمدروز ومرجيلوث. القاهرة: 1919.
رسوم دار الخلافة. تحقيق: ميخائيل عواد. بغداد: مطبعة العاني 1964.
الوزراء. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. مصر: مطبعة البابي 1958.
ـ الصَّانع، محمد عبد الله وآخرون
لحوم الهدى والأضاحي. الكويت: الدار السلفية، 1981.
ـ الصَّدر، محمد محمد صادق (اغتيل 1999).
مَنبر الصدر.. خُطب الجمعة. تقرير وتحقيق: محسن الموسوي. بيروت دار الأضواء، 1423 هـ 2003.
ـ الصَّراف، شيماء
أحكام المرأة بين الاجتهاد والتَّقليد دراسة مقارنة في الشَّريعة والفقه والقانون والاجتماع. باريس: دار القلم 2001.



- الصَّغير، محمد حسين
أساطين المرجعية العليا. بيروت: مؤسسة البلاغ 2003.
- الطَّبرسي، أحمد بن علي (ت حوالى 620 هـ).
الإحتجاج. منْشورات دار النعمان، 1966.
- الطَّبرسي، أمين الدين الفضل بن الحسن (ت 548 هـ).
مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة، 1986.
- الطَّبرسي، ميرزا حسين النُّوري (ت 1320 هـ).
مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التُّراث 1987.
- الطَّبري، محمد بن جرير (ت 310 هـ).
تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف 1960 ـ 1966.
تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية 2001.
جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة 1980.
- طه، محمود محمد (أُعدم 1985).
الرِّسالة الثانية في الإسلام. المنظمة السودانية لحقوق الإنسان 1996.
- الطَّهراني، أغا بزرك (ت 1970).
الذَّريعة إلى تصانيف الشَّيعة. بيروت: الإنتشار العربي 1304 هـ.
- الطُّوسي، أبو الحسن محمد بن جعفر (ت 460 هـ).
الخلاف، قم: مؤسسة النَّشر الإسلامي.



ـ العاني، محمد شفيق
أحكام الأحوال الشَّخصية في العراق، جامعة الدول العربية: معهد البحوث والدراسات 1970.
ـ عزُّ الدِّين، يوسف
الرُّصافي يروي سيرة حياته. بغداد ـ دمشق: دار المدى للإعلام والثَّقافة والفنون 2004.
الشِّعر العراقي الحديث والتَّيارات السِّياسية والاجتماعية. القاهرة: دار المعارف 1977.
ـ العسكري، مرتضى (ت 2007).
مع الدُّكتور علي الوردي في كتاب وعاظ السَّلاطين. بغداد: مطبعة المعارف 1955.
ـ عقراوي، ثلما
المرأة ودورها في حضارة وادي الرافدين (رسالة أكاديمية). بغداد: جامعة بغداد 1975.
ـ العلاف، عبد الكريم (ت 1969).
بغداد القديمة، بغداد: مطبعة المعارف 1960.
ـ القلس، أسمهان عقلان
أوضاع المرأة اليمنية في ظل الإدارة البريطانية لعدن 1937 ـ 1967. عدن: دار جامعة عدن للطباعة والنَّشر 2005.
ـ العمري، خيري
حكايات سياسية من تاريخ العِراق الحديث. القاهرة: مؤسسة دار الهلال 1960.
القبان، محمد جواد



المعارك الأدبية حول تحرير المرأة في الشّعر العِراقي المعاصر. بغداد: دار الشُؤون الثَّقافية العامة 2006.

ـ الغزالي، أبو حامد (ت 505 هـ).

فضائح الباطنية (المستظهري). تحقيق: عبد الرحمنْ بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1964.

ـ غفن، لويس

نظرية العشق عند العرب. ترجمة: نجم عبد اللّه مصطفى. تونس ـ سوسة: دار المعارف.

ـ الفارابي، أبو نصر محمد (ت 339 هـ).

كتاب السّياسة المدنية. تحقيق: فوزي نجار. بيروت: دارالمشرق، المطبعة الكاثوليكية.

كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق: محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية 1968.

ـ فراج، عبد الستار أحمد (ت 1981).

ديوان مجنون ليلى. القاهرة: مكتبة مصر (الفجالة).

ـ فضل اللّه، محمد حسين (ت 2010).

رسالة الرّضاع. تحرير: محمد قبيسي. بيروت: دار الملاك 1995.

مِنْ وحي القرآن. بيروت: دار الملاك 1998.

ـ الفكيكي، توفيق (ت 1969).

مقالات في الحجاب والسُّفور. بغداد: 1924.

ـ فهمي، منصور (ت 1959).

أحوال المرأة في الإسلام. ترجمة: رفيدة مقدادي. كولونيا: دار الجمل 1997.



ـ الفيروزآبادي، مجد الدّين محمد بن يعقوب (ت 817 هـ).
القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة 1998.

ـ القزويني، زكريا محمد (ت 682 هـ).
عجائب المخلوقات. مصر: مطبعة البابي 1970.

ـ القزويني، أمير محمد
الآلوسي والتشيع. بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية 2000.
الشِّيعة في عقائدهم وأحكامهم. الكويت: مؤسسة معرفي الخيرية 1996.

ـ قسم الأطفال والنَّاشئين لمؤسسة البعثة
الطِّفل نشؤه وتربيته. طهران: بنياد بعثت 1410هـ ق.

ـ القمي، محمد بن علي بن بويه الصدوق (ت٣٨١ هـ).
مِنْ لا يحضره الفقيه. بيروت: دار المعارف ودار مصعب 1981.

ـ كاشف الغطاء، الشَّيخ محمد حسين (ت 1954).
أصل الشِّيعة وأُصولها. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1993.

ـ الكتبي، محمد بن شاكر (764 هـ).
الوافي بالوفيات، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر 1973 ـ 1974.

ـ كحالة، عمر رضا (ت 1987).
أعلام النِّساء. دمشق: المطبعة الهاشمية 1959.



- الكرخي، الملا عبود (ت 1946).
ديوان الكرخي. بغداد: مكتبة الحقوق عن طبعتي 1933و1955.
- الكَركَي، الشَّيخ علي بن الحسين (ت 940 هـ).
جامع المَقاصد في شرح القواعد. تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التُّراث 1411 هـ.
- لفتة، جليل
المرأة بين الجاهلية المعاصرة والإسلام. بروت: دار الثقافة الإسلامية، 1991.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت450 هـ).
الأحكام السُّلطانية. بيروت: دار الفكر.
- المُبرد، محمد بن يزيد (ت 285 هـ).
الكامل في اللغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا وبيروت: المكتبة العصرية 2006.
- مجموعة باحثين
الإخوان المسلمون والسَّلفيون في الخليج. مركز المسبار للدِّراسات والبحوث. آب (أغسطس) 2010.
- المحسن، فاطمة
تمثلات النُّهضة في ثقافة العِراق الحديث. بيروت ـ بغداد: منشورات الجمل 2010.
- مخلوف، الشَّيخ حسنين (ت 1990).
كلمات القرآن تفسير وبيان. القاهرة: دار الفكر 1956.
- المرداوي، الإمام علاء الدين علي بن سليمان (ت 885 هـ).
الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الخلاف على مذهب الإمام



المبجل أحمد بن حنبل. تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السُّنَّة المحمدية 1957.

ـ المرزباني، محمد بن عمران (ت 384 هـ).

نور القبس المختصر من المقتبس. اختصار أبي المحاسن اليغموري. تحقيق: رودلف زلهايم. فيسبادن: دار فرانتس 1964.

ـ مرعي، عيد

قوانين بلاد ما بين النهرين. دمشق: دار الينابيع 1995.

ـ مساهل، فاروق

تحريم لحم الخنزير في الإسلام. لندن: دار قدري للطباعة والنشر، 1983.

ـ المسعودي، أبو الحسن علي (ت 346 هـ).

مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982.

مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية 1965.

ـ مسكويه، أحمد بن محمد (ت 412 هـ).

تجارب الأمم ومناقب الهمم. مصر: شركة التمدن الصناعية 1914 ـ 1915.

تجارب الأمم ومناقب الهمم. بيروت: دار الكتب العلمية (بيضون) 2003.

المشايخي، كاظم أحمد



تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي. بغداد: دار الرَّقيم للنَّشر والتَّوزيع 2005.
الشَّيخ أمجد بن محمد سعيد الزَّهاوي عالم العالم الإسلامي. بغداد: أنوار دجلة 2003.

- المطبعي، حَميد
مَوسوعة أعلام العِراق في القرن العشرين. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة 1996.

- مطهري، مرتضى
نظام حقوق المرأة في الإسلام. ترجمة: أبة زهراء النجفي. طهران: سبهر 1985.

- مطلوب، محمود
أبو يوسف حياته وآثاره وآراؤه الفقهية. بغداد: مطبعة دار السَّلام 1972.

- المعري، أبو العلاء (ت 449 هـ).
اللزوميات ديوان لزوم ما لا يلزم. تحقيق: عمر الطَّباع. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم. بلا تاريخ نشر.

- المغلطاي، الحافظ (ت 762 هـ).
الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين. بيروت: دار الانتشار العربي 1997.

- مَغنية، الشَّيخ محمد جواد (ت 1979).
الفقه على المذاهب الخمسة. بيروت: دار الملايين 1975.

- المكي، الموفق بن أحمد (ت 568 هـ)
مِنَاقب الإمام أبي حنيفة. بيروت: دار الكتاب العربي 1981.



- المؤمن، علي

سنوات الجمر.. مسيرة الحركة الإسلامية بالعراق 1957 ـ 1986. لندن: دار المسيرة 1993.

- الميداني، أحمد بن محمد (ت 518 هـ).

مجمع الأمثال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الجيل 1987.

- النَّجار، جميل موسى

الإدارة العثمانية في ولاية بغداد. القاهرة: مكتبة مدبولي 1991.

- النَّجفي، الشَّيخ محمد حسن (ت 1850).

جواهر الكلام في شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي 1981.

- النَّديم، إسحق الوراق (ت 438 هـ).

الفهرست. تحقيق: رضا المازندراني. دار المسيرة 1988.

نور الدِّين، محمد

حجاب وحراب.. الكمالية وأزمات الهوية في تركيا. لندن: رياض الريس للكتب والنَّشر 2001.

- النُّويري، شهاب الدين (ت 733 هـ).

نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب المصرية 1935.

- الهلالي، عبد الرَّزاق (ت 1985).

قال لي هؤلاء. بغداد: شركة المعرفة للنَّشر والتَّوزيع 1990.



- الهمداني، الحسن بن أحمد المعروف بابن الحائك.
الاكليل. تحقيق: نبيه أمين فارس. برنستن 1940.

- الهمذاني، عبد الرَّحمن بن عيسى الكاتب (ت 320 هـ)
الألفاظ الكتابية. عناية: مدرس البيان في كلية القديس يوسف ببيروت. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين 1885.
الألفاظ الكتابية. القاهرة: المطبعة الحمدانية 1922.

- الهندي، علاء الدِّين المتقي (ت 975 هـ).
كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. حلب: مكتبة التراث الإسلامي.

- هويدي، محمود فهمي
إيران من الداخل. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر 1987.

- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت 468 هـ).
أسباب النزول. بيروت: مكتبة الهلال 1985.

- الوردي، علي (ت 1995).
شخصية الفرد العراقي. بلا مكان وتاريخ نشر (محاضرة قدمها ببغداد 1951).
لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة الرشاد 1969 ـ 1979.
وعاظ السَّلاطين. لندن: دار كوفان 1995.

- الوشمي، عبد الله
فتنة القول بتعليم البنات في المملكة العربية السعودية. الدَّار البيضاء: المركز الثَّقافي العربي 2009.



- الوطواط، محمد بن إبراهيم (ت 718 هـ).
مباهج الفكر ومِنَاهج العبر. تحقيق: عبد الرزاق أحمد الحربي. بيروت: الدار العربية للموسوعات 2000.
- ول ديورانت
قصة الحضارة. ترجمة: زكي نجيب محمود. جامعة الدول العربية ـــ الإدارة الثَّقافية.
- اليَّازجي، الشَّيخ ناصيف (ت 1871).
العَرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب. بيروت: دار صادر 2005.
- اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي (ت 1919).
العروة الوثقى. صيدا: مطبعة العِرفان 1349 هـ.
- اليسوعي، الأب لويس شيخو (ت 1927).
شعراء النُّصرانية قبل الإسلام. بيروت: دار المشرق 1967.
- اليَّعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت 292 هـ).
تاريخ اليعقوبي. قم: مِنْشورات الشريف الرضي 1373 هـ.
- دراشة يهيا (أحاديث يحيى) بغداد: 2001.
- رسائل الصابئ والشَّريف الرَّضي. تحقيق: نجم محمد يوسف. الكويت: 1961.
- قاموس الكتاب المقدس، القاهرة: دار الثقافة، دار الجيل للطباعة 1994.
- قانون الأحوال الشَّخصية وتعديلاته، رقم 188 لسنة 1959، الطبعة الخامسة 1989.



- الكتاب المقدس، بيروت: دار المشرق 1997.
- الكتب الستة، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع 2000.
- الكنزاربا (كتاب الصابئة المقدس). ترجمة: كارلوس جلوت. مِنْشورات الماء الحي 2000.
- كتاب الصابئة المقدس الكنـزاربا، بغداد: الطبعة الأولى 2000.
- الموسوعة الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلامية 1992.
- نهج البلاغة، شرح محمد عبده، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1993.
- جريدة القُدس العربي، يومية سياسية، تصدر في لندن، الأعداد: 2917 ـ 2930 أيلول (سبتمبر) ـ تشرين الأول (أكتوبر) 1998.
- مجلة آفاق عربية، فصلية أدبية، بغداد، تأسست 1975.
- مجلة بين النهرين، العدد 68 السَّنة 1989.
- مجلة سومر، شهرية أثرية، تصدرها مديرية الآثار العامة، بغداد، تأسست 1945.
- مجلة لغة العرب، شهرية عامة، أسسها الأب أنستاس ماري الكرملي، بغداد 1911.
- مجلة المقتطف، شهرية علمية صناعية، أسسها يعقوب صروف، القاهرة 1876.
- مجلة الناقد، العدد 21، تموز 1993.





الفهارس





1 ـ فهرس الأعلام









(ب)



(ز)

(س)

(ش)





(ظ)

(ع)





(ك)

(ل)



(ن)

(هـ)

(و)



2 ـ فهرس البلدان والأمكنة والبقاع




مكتبة
الفكر الجديد

3 ـ فهرس الأمم والقبائل والطوائف والفرق والجماعات





المحتوى



الباب الثَّالث

الباب الرَّابع



بَعد إذنِ الفَقيه

«هذا الكتاب أسميته (بعد إذن الفقيه)، لأنني لستُ فقيهاً، وسيقولها الغاضبون مما كتبت. لكن لي الحق، مثلما هو لغيري، في مناقشة ما يمس المجتمع والحياة مِنْ قضايا باتت خطرة يجري التعامل بها بجمود الدَّهر، وكأنه توقف عن الجريان، مع أن كلَّ شيء يتحرك حولنا وينطلق نحو الأمام. فليأذن لنا فقهاء العصر بالتعبير عمَّا نظنه لا يتوافق مع روح العصر».

بهذه الجرأة العلمية والأدبية يركب الدكتور الخيون المركب الأصعب، كما هو دائماً.

يفتح الباب على مصراعيه في القضايا العالقة: في أحوال النِّساء مثلاً، وما يتعلق بهنَّ وبتاريخ سطوتهنَّ المستورة خلال الدولة العباسية، وفي الحجاب والسفور، ومصافحة المرأة، وربات القصور. وبعدها يأتي بما يخص حكم العشق، وهو أيضاً مِنْ متعلقات النِّساء. هذا بعض من الموضوعات التي يقتحمها الدكتور رشيد الخيون، وقس عليها بما يزخر به الكتاب من مواد وموضوعات تراثية.


ISBN 978-9953-566-12-2
9 789953 566122

